SARAH B. POMEROY

Diosas, rameras, esposas y esclavas

MUJERES EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

-akal-

Maqueta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

1.ª edición: 1987
2.ª edición: 1990
3.ª edición: 1999
© Sarah B. Pomeroy
de la presente edición
© Ediciones Akal, S. A., 1999
Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-7600-187-8
Depósito legal: M. 16.407-1999
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

SARAH B. POMEROY

DIOSAS, RAMERAS, ESPOSAS Y ESCLAVAS

MUJERES EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Traducción:
RICARDO LEZCANO ESCUDERO

-akal-
EDICIONES

A la memoria
de John Day

CUADRO CRONOLOGICO

(Muchas fechas son aproximadas)

(Fechas a. C.)			Grecia
EDAD DEL BRONCE	3000	1184	Fecha tradicional de la caída de Troya
	1200		Caída de Micenas
EDAD BARBARA		1000-900	Cerámica protogeométrica
		900-700	Cerámica geométrica
	800		Alfabeto fenicio
			Homero
		700	Hesíodo
EDAD ARCAICA			Simónides
			Safo
		594	Gobierno de Solón
		545-510	Tiranía de Pisístrato
	500		
		490-479	Guerras Persas
		458	Esquilo, «La Orestíada»
		451-450	Leyes de Pericles sobre ciudadanía
		441	Sófocles, «Antígona»
			Aspasia
		431-404	Guerra del Peloponeso
		411	Aristófanes «Lisístrata»
EDAD CLASICA		405	Muerte de Eurípides
		459-380	Lisias
		429-347	Platón
		428-354	Jenofonte
			Demóstenes, Aristóteles
	«regnum»	359-336	Filipo II de Macedonia
			Praxiteles «Venus de Cnido»
	«regnum»	336-323	Alejandro
	323	316	Muerte de Olimpia

(Fechas a. C.)

EDAD HELENISTICA		270	Muerte de Arsínoe II
	30	30	Muerte de Cleopatra VII
			Roma
	753	753	Fecha tradicional de la fundación de Roma por Rómulo
EDAD ARCAICA	509	509	Expulsión de los reyes, fundación de la República
		493	Culto de Ceres en el Aventino
		451-450	Fecha tradicional de las XII Tablas
		264-241	Primera Guerra Púnica
REPUBLICA		234-149	Catón el Viejo
		218-201	Segunda Guerra Púnica
		195	Revocación de la Ley
		169	Ley Voconia
		133	Tribunado de Tiberio Graco, comienzo de cien años de discordias civiles
		106-43	Cicerón
		95-46	Catón el Joven
ULTIMA REPUBLICA		84-54	Catulo
		70-19	Virgilio
			Propercio, Tibulo, Sulpicia, Livio
		44	Asesinato de Julio César
		43 a. C.-	Ovidio
		17 d. C.	
		42	Oración de Hortensia
		31	Derrota de Antonio y Cleopatra en Actium
	«regnum»	27 a. C.-	Augusto (después conocido como Octavio)
		14 d. C.	

(Fechas d. C.)

	«regnum»	14-37	Tiberio
		29	Muerte de Livia, viuda de Augusto Valero Máximo
	«regnum»	37-41	Cayo (Calígula)
	«regnum»	41-54	Claudio
		50-120	Plutarco
	«regnum»	54-68	Nerón
		59	Asesinato de Agripina, madre de Nerón
		61-112	Plinio el Joven

(Fechas d. C.)

	«regnum»	69-79	Vespasiano
	«regnum»	79-81	Tito
		79	Destrucción de Pompeya y Herculano
	«regnum	81-96	Domiciano
			Tácito
			Juvenal
IMPERIO	«regnum»	96-98	Nerva
	«regnum»	98-117	Trajano
			Sorano
	«regnum»	117-38	Adriano (esposa, Sabina)
			Apuleyo
	«regnum»	138-61	Antonino Pío (esposa, Faustina la Vieja) Aulio Gellio
	«regnum»	161-80	Marco Aurelio (esposa, Faustina la Joven)
IMPERIO	«regnum»	180-92	Cómodo
	«regnum»	193-211	Septimio Severo
	«regnum»	211-17	Caracalla
		217	Muerte de Julia Domna
	«regnum»	218-22	Heliogábalo
		222	Muerte de Julia Soaemia
	«regnum»	222-35	Severo Alejandro
		226	Muerte de Julia Maesa
	«regnum»	285-305	Diocleciano
	«regnum»	306-37	Constantino
	«regnum»	527-65	Justiniano

INTRODUCCIÓN

Concebí este libro cuando me preguntaba qué es lo que hacían las mujeres mientras los hombres actuaban en todas las áreas en las que los eruditos clásicos han puesto siempre especial énfasis. La arrolladora preferencia, antigua y actual, por la historia política y militar, sumada a la habitual fascinación de la historia intelectual, ha obscurecido el papel de aquellas personas que estaban excluidas por el sexo o la clase social de la vida política e intelectual de sus sociedades.

La «gloria de la Atenas clásica» es un lugar común en la tradicional aproximación a la historia de Grecia. La producción intelectual y artística de Atenas fue, hay que admitirlo, deslumbrante. Pero raramente ha habido una discrepancia tan grande entre los logros culturales que una sociedad ha podido ofrecer y la participación de las mujeres en esa cultura. ¿Oyó alguna vez Jantipa los diálogos de Sócrates sobre la belleza y la verdad? ¿Cuántas mujeres leyeron realmente las historias de Heródoto y de Tucídides? ¿Qué hacían las mujeres en vez de esto? Y lo que es más importante, ¿por qué parecía ser tan importante para los atenienses el establecer una diferencia tal entre la cultura de los hombres y la de las mujeres? Cuando las diosas paganas eran, a su manera, tan poderosas como los dioses, ¿por qué el estatus de las hembras humanas era tan bajo?

La «grandeza de Roma» es otro axioma de la historia antigua. La visión de la historia de Roma ha tendido siempre a destacar la actuación política de la sociedad de los varones, que había ganado y gobernado un imperio. Las mujeres romanas, en la práctica, no estaban excluidas de la participación en la vida social, política y cultural en el mismo grado que las griegas, aunque la opinión dominante de los eruditos, de que finalmente algunas mujeres romanas fueron emancipadas, necesita revisión. En comparación con las mujeres de Atenas, algunas mujeres romanas parecen estar amplia-

mente liberadas pero jamás la sociedad romana animó a las mujeres a que se dedicaran a las mismas actividades que los hombres de su misma clase social.

Este libro abarca un período de más de quince siglos. La sección de los Griegos comienza con las leyendas y la mitología de la Edad del Bronce que rodean la caída de Troya, tradicionalmente fijada en el año 1184 a. C., y prosigue a través de la Edad Bárbara y el período Arcaico al mundo Clásico del siglo V a. C. y el período Helenístico. El período Romano cubre la República y la transición al Imperio con el advenimiento de Augusto en el año 31 a. C., y termina con la caída de Constantino en el 337 d. C., pero se centra en el final de la República y principios del Imperio. Mi deseo es escribir una historia social de la mujer durante los siglos que abarcan los mundos griego y romano. No existe en inglés ningún libro que trate en forma comprensible este tema.

He tenido que tomar difíciles decisiones en cuanto a cuales eran las fuentes antiguas más apropiadas para su utilización en este estudio. La evidencia disponible es arqueológica y literaria.

Los testimonios literarios presentan graves problemas para el historiador social. Las mujeres están presentes en casi todos los géneros de la literatura clásica, aunque a menudo los autores propenden a distorsionar la información. Junto con unos pocos retazos de poesía lírica, el resto de la literatura de la antigüedad clásica fue toda escrita por hombres. Además, hay tintes de misoginia en gran parte de la literatura antigua. Los diferentes géneros de la poesía antigua varían en cuanto a relevancia para el historiador social. ¿Cuántos de los satíricos o de los amantes rechazados que se deshacen en poesías elegíacas sobre la mujer podrían ofrecer una evidencia aceptable para el historiador moderno? Creo que es también necesario evitar conclusiones definitivas sobre la mujer griega del período Clásico a partir de las descripciones de las heroínas de la Edad del Bronce en la tragedia griega. Las tragedias han sido examinadas de modo que suministrasen evidencias para las actitudes de ciertos poetas hacia las mujeres —en ellas el poeta revela sus ideales y fantasías respecto hacia las mujeres— pero las tragedias no pueden ser utilizadas como una fuente imparcial para interpretar la vida de una mujer de tipo medio. La comedia griega, por otra parte, tanto la clásica como la helenística, muestra gentes ordinarias más bien que héroes y heroínas, por lo que constituye una fuente más importante para el historiador social.

Entre autores en prosa, historiadores, biógrafos y oradores se encuentra la más sólida y extensa información sobre la mujer. Aunque Heródoto y Tucídides constituyen fuentes pobres sobre las vidas de las mujeres griegas, historiadores posteriores y biógrafos se encuentran a menudo fascinados por las actividades y personalidad de mujeres famosas. Por supuesto, muchos historiadores antiguos, influenciados por su ideal femenino, se entregan a amargas diatribas sobre las mujeres reales que están describiendo. Los numero-

sos discursos que sobreviven de la antigüedad suministran también un valioso material acerca del papel de la mujer y su estatus legal, aunque, por supuesto, tengan cierta predisposición polémica. Finalmente, los escritos de antiguos filósofos son muy útiles, ya que la mayor parte de ellos proponen puntos de vista morales sobre mujeres enraizadas en la sociedad de su tiempo, bien los acepten o los rechacen. Además de la historia, biografía, oratoria y filosofía, por lo que respecta al período romano existen extensas colecciones de textos legales y comentarios jurídicos. La literatura latina, las cartas de Cicerón y Plinio son fructíferas fuentes en cuanto a las vidas privadas de las mujeres dentro de sus clases sociales.

La historia antigua ha sido básicamente, en un grado considerable, el estudio de una clase dirigente. Las mujeres de las que tenemos conocimiento a través de la literatura de la antigüedad son en su mayor parte las que pertenecían o estaban asociadas con los grupos de élite de la sociedad, por su poder o su intelecto. Debe también tenerse en cuenta que existe mucha más información disponible sobre mujeres que fueron famosas, tanto por su bondad como por su maldad. Me ha parecido que mi tarea era la de examinar la historia de todas las mujeres y evitar el poner especial énfasis en las clases superiores y en su literatura. No existe mucho material utilizable pero he sido muy auxiliada, en cuanto a los romanos se refiere, por la reciente publicación de varios trabajos eruditos de historiadores que incluyen mujeres y gentes de las clases más bajas en sus estudios.

Son muy útiles para la reconstrucción de la vida privada de la mujer las evidencias que ofrecen las bellas artes, escultura, vasos pintados, frescos y figuras femeninas en tumbas y medallas, así como los objetos usados por la mujer —por ejemplo, ornamentos, utensilios de cocina, telares y muebles. Evidencias escritas que no podrían clasificarse como literatura pueden ser halladas en los «graffiti» de viejos edificios así como en inscripciones de antiguos monumentos. Los documentos escritos en papiros son una de las fuentes principales para el estudio de aspectos legales, económicos y sociales de la vida de las mujeres en las épocas griegas y romana. Aunque la mayor parte de los papiros existentes proceden de Egipto, estos textos recogen las actividades de las mujeres griegas, romanas y egipcias que vivían en dicha región. Entre los papiros hay cartas, documentos legales, oraciones, y hechizos escritos por y para mujeres. Estos textos son los equivalentes de las cartas y diarios que han constituido las fuentes principales para reconstruir las vidas de las mujeres en épocas posteriores.

Es necesario que hoy se escriba la historia de las mujeres de la antigüedad, no sólo porque es un aspecto legítimo de la historia social, sino porque el pasado ilumina problemas contemporáneos en las relaciones entre hombres y mujeres. Aun cuando la tecnología científica y las perspectivas religiosas distingen claramente la cultura antigua respecto a la moderna, es muy significativo el dato de la

consistencia con la que algunas actitudes hacia las mujeres y los papeles desempeñados por éstas en la sociedad occidental han perdurado a través de los siglos.

Originariamente, el libro fué planeado como algo más definitivo, pero a medida que comenzaba a escribirlo me daba cuenta, cada vez más, que la mayor parte de las referencias de la época clásica no incluían a las mujeres en su panorama. Por ejemplo, en los trabajos más importantes del historiador social M. I. Rostovtzeff («Historia social y económica del Imperio Romano» e «Historia social y económica del Mundo Helenístico»), vemos como ha elaborado índices que no contienen mención alguna respecto a las «mujeres». Su total ceguera para las mujeres le condujo a absurdos tales como decir que en Grecia sólo había dos clases no emancipadas: los residentes extranjeros y los esclavos (1). Esta última observación aparece en una corta historia de Grecia y fue mantenida cuando el libro fue revisado por E. J. Bickerman en 1962. Es obviamente imposible, en un solo libro, llenar todos los fosos en la historia de la mujer de los tiempos antiguos. Por supuesto, el tratar de hacerlo sería minimizar el asunto.

En la historia antigua hay algunas evidencias. Estamos tratando de componer un «puzzle» en el que faltan varias piezas. De un período en el que la historia de los hombres es obscura, se desprende, naturalmente, que la documentación sobre las vidas de las mujeres será todavía más fragmentaria. En cuestiones sobre las que hay un debate substancial —por ejemplo, el estatus de las mujeres en la Atenas clásica— he tratado de presentar la evidencia y las variadas interpretaciones de otros eruditos; he tratado también de conseguir indicar las razones de estas divergencias de opinión. Pero en temas en los que la evidencia, a mi juicio, es insuficiente para justificar la adopción de un punto de vista y el rechazo de otro, he procurado abstenerme de indicar una preferencia y de argumentar a su favor. Así, muchas de las conclusiones expresadas en este libro son más una mera tentativa de lo que muchos lectores desearían.

He tratado de dar una cierta guía a los lectores interesados en la historia de las mujeres que no son investigadores del mundo clásico. Las notas se han reducido al mínimo, pero para el beneficio de los clasicistas hay una documentación muy limitada sobre temas sujetos a controversia. Todas las traducciones, excepto las atribuidas a terceros, son mías. Los lectores que quieran consultar los textos antiguos completos de los que se han extractado algunos pasajes pueden encontrar traducciones de la mayor parte de los autores griegos y latinos en la «Loeb Classical Library», o en las series publicadas por la Harvard University Press, en las que, cuando es necesario, se hace constar la línea y el número de la sección del texto griego o latino. Un lector interesado puede dedicarse a ulteriores

(1) M. I. Rostovtzeff, «Grecia», p. 176.

investigaciones consultando ediciones anotadas de los antiguos autores, usando las líneas o los números de sección en las ediciones Loeb como una guía.

La confección del presente libro comenzó como un curso de conferencias para estudiantes en el Hunter College. Estoy muy agradecida a mis estudiantes, de los que durante años he obtenido una gran dosis de útil crítica. Ellos me han forzado contínuamente a contemplar un gran número de temas con una mirada fresca e inédita.

Debo mi agradecimiento al «American Council of Learned Societies», la Fundación Ford, la «National Endowment for the Humanities» y la «Nooney Fund of Hunter College» por la ayuda financiera que ha facilitado la terminación de este libro. También agradezco a la «Fondation Hardt pour l'etude de l'antiquité Classique» su hospitalidad durante el verano de 1974. Por supuesto, las conclusiones, opiniones y otras manifestaciones hechas en este libro son únicamente las de autor.

Este estudio cubre un largo período de la historia y un amplio abanico de temas. Agradezco haber podido discutir muchos de estos temas con otros eruditos, aunque no debiera suponerse que todos estaban de acuerdo con mis puntos de vista. Me gustaría darle las gracias a J. P. Sullivan por haber leído mi manuscrito íntegro; a Froma Zeitlin por haber leído los capítulos sobre mitos, religión y literatura de Atenas; a Willian V. Harris, W. K. Lacey y Martin Ostwald por haber leído los referentes a las mujeres griegas; a Susan Treggiari por la lectura del Capítulo IX y a Robert A. Palmer por la de los referentes a Roma. He disfrutado también con la utilización de la incomparable colección de diapositivas de mi colega Claireve Granjouan. Debo también expresivas gracias a Judith Peller Hallet, Marylin Arthur, Flora Levin y Robert Roland por la traducción de algunos pasajes que aparecen en el libro. Quedo en deuda con Beverly Colman y Christopher Kupping de «Schocken Books» por haber editado el presente libro.

Finalmente, debo dar las gracias a mi marido y a mis hijos por su apoyo. Sin ellos mi vida como investigadora hubiera sido de una soledad completa.

I

DIOSAS Y DIOSES

La mitología clásica ofrece el primer vislumbre de las relaciones hombre-mujer en la civilización griega. Los mitos no son mentiras, lo que ocurre es que a menudo los hombres intentan imponer un orden simbólico en el universo. Algunos mitos son tan antiguos que no tienen fecha conocida, y nos sentimos acuciados por la cuestión de si las mujeres pudieron haber participado en su creación. Estos mitos, desarrollándose a partir de hechos históricos reales fueron más tarde relatados y sistematizados por los poetas. Una investigación sobre cómo los mitos nacen y su relación con realidades externas y psicológicas constituye un preludio esencial a la historia de las mujeres, pues los mitos del pasado moldean las actitudes de generaciones sucesivas y más sofisticadas y preservan la continuidad del orden social (1). Por lo tanto, comenzamos con los mitos relativos a las mujeres, tanto a las mortales como a las divinas.

La genealogía de los dioses

Puesto que Homero, el más antiguo poeta griego conocido, no se ocupa con gran extensión de las generaciones de dioses que precedieron al imperio del Zeus Olímpico para obtener información acerca de ellos, hemos de atenernos a los trabajos de otro poeta ligeramente posterior, Hesíodo. Hesíodo fue un austero y amargo poeta, un granjero que vivía en Beocia, aproximadamente 700 años antes de Cristo. Sus puntos de vista sobre los dioses y sobre la humanidad no sólo debieron conformar sino, probablemente, corres-

(1) Las materias objeto de la mitología son vastas y pueden ser interpretadas bajo diversos punto de vista, tradicionales e iconoclastas. Una valiosa guía para la bibliografía de la mitología es la de John Peradotto, «Classical Mythology». Para una posible interpretación psicoanalítica de algunas de las materias, véase «The Glory of Hera», de Philip Slater.

ponderse con las ideas mantenidas por el pueblo como conjunto, y así, la «Teogonía» se convirtió en la versión griega, comunmente aceptada de la evolución divina. Hesíodo detalla la progresión divina a partir de generaciones dominadas por hembras, caracterizada por cualidades emocionales naturales y terrestres, hacia la monarquía superior y racional de Zeus Olímpico. No está claro si tal evolución corresponde a un cambio histórico en la religión griega, desde el énfasis en la adoración a las divinidades femeninas al puesto en el culto a las divinidades masculinas, aunque mucho ha podido decirse posteriormente sobre tal hecho. Es muy probable que la misoginia fuera uno de los varios factores que motivaron a Hesíodo para organizar, en las antiguas generaciones, aquel cortejo de oscuras y dañinas divinidades y sus monstruosas descendencias que habrían de ser derribadas por el civilizador Zeus.

Gea es la primera diosa reinante sobre la tierra. Sus hijos son esencialmente deificaciones de diversas características del mundo físico, aunque los mayores incluyen algunos de los más espantosos monstruos que pueblan la mitología. Urano, el marido de Gea —que es también su hijo— odia a los suyos, así que los esconde profundamente en el interior de Gea. Ella, entonces, persuade a su hijo Crono de que castre a su padre con una hoz.

La misma historia se repite en la siguiente generación de diosas, cuando el Rey Crono devora a los hijos que había tenido con Rea, hija de Gea. Finalmente, ayudada por Gea, Rea empuja a su hizo Zeus a derrocar a su padre.

Zeus puso fin a los sucesivos derrocamientos de reyes por conspiraciones de esposas e hijos. Estableció en el Olimpo un gobierno patriarcal. Zeus introduce un orden moral y cultural engendrando las Horas, los Moiras, las Musas y las Gracias. Pero niega el poder a las mujeres, obviando su único reconocimiento hacia ellas como portadoras de hijos cuando da nacimiento a Atenea a través de su cabeza y a Dionisio de su muslo.

La subordinación de Zeus al poder de la mujer pone de manifiesto la particular antipatía de Hesíodo hacia las mujeres. Este punto de vista está claramente expresado en la historia de la creación de la primera mujer, Pandora (2). Su nombre es ambíguo. Puede significar «donadora de todos los presentes», pues se la representa con un aspecto de benevolente fertilidad, o bien, «recipiente de todos los dones». Hesíodo escoge la segunda interpretación con objeto de atribuir a la primera mujer las desdichas de la humanidad.

> «Y cuando Zeus nos dió calamidades, el castigo
> por otorgar el fuego a otros dioses y a los hombres,
> nos trajo a la mujer tocada con los adornos de Atenea.

---

(2) Sobre Pandora véase «Pandora's Box», de D. y E. Panofsky; para una interpretación de Pandora distinta de la mia, véase «Hesiod: How Much a Male Chauvinist?», de Frederick Brenk.

El asombro invadió a los dioses y a los hombres
al ver la trampa, algo vano y fútil para el hombre.
Pero de ella surgió la raza femenina,
la fatal raza, la ralea del género femenino.
Gran dolor para los hombres que con ellas viven.
Compañero en hartura no es cruel necesidad
como en las colmenas las abejas
alimentan los zánganos, socios en malas artes.
Y a lo largo de todo el dia, hasta que se pone el sol,
van y vienen bulliciosas, construyendo blancos panales,
mientras que las que se quedan dentro de las colmenas
se llenan sus barrigas con el trabajo de los otros.
Así son las mujeres, una maldición para los hombres
—como Zeus ordenó— socios en perversos hechos.
Por la donación del fuego nos condenó a tal calamidad.

Entonces, airado, habló Zeus, recolector de nubes:
"Prometeo, el más sagaz de todos,
has robado alegremente el fuego y me has engañado,
lo que dolor para tí y para los hombres por venir.
Pues les dí un fuego pernicioso, y todos ellos
alegrarán sus corazones abrazando esta sucia cosa".
El padre de los hombres y de los dioses habló y se rió
[a continuación.
Ordenó al afamado Hefesto apresurarse:
Mezcla tierra con agua, añade una voz humana
y fortaleza, un rostro de diosas inmortales,
la figura de una doncella, deseable y hermosa.
Atenea la enseñará las artes de tejer,
y Afrodita ungirá su cabeza de gracia
y de doloridos anhelos, y cuidará de esculpir sus miembros.
Para añadir una mente de zorra y un astuto proceder
Zeus ordenó a Hermes, asesino de Argos.
Los dioses obedecieron al gran Zeus, hijo de Cronos.
El renombrado Hefesto modeló con barro
una imagen de doncella pudorosa, como Zeus ordenó.
Atenea, la de los ojos grises, la vistió.
Las Gracias adornaron su cuerpo
con dorados collares, y como corona
las bellas Estaciones de rubios cabellos
trenzaron las flores de la primavera.
En su pecho el heraldo, asesino de Argos,
puso mentiras, pervertidas palabras y taimadas conductas,
como el tronante Zeus había ordenado. Una voz
le ofreció el heraldo de los dioses, y luego un nombre,
Pandora (pues todos los dioses del Olimpo
donaron un presente) —un dolor para los afanados
[hombres.» (3)

(3) Hesíodo, «Teogonía», vv. 585-602; «Trabajos y días», 53-82.

Pandora puede ser comparada con la tentadora Eva, y la caja que abrió puede ser una metáfora referida al conocimiento carnal de la mujer, fuente para el hombre de todos los males.

Los olímpicos

Con el derrocamiento del padre de Zeus, los Olímpicos tomaron el poder. Esta familia antropomórfica incluía cinco importantes diosas: Atenea, Artemisa, Hestia, Afrodita y Hera. En muchos aspectos estas mujeres inmortales se parecían a sus contrapartidas humanas, excepto, por supuesto, en que las divinidades no envejecían ni morían. Tanto la literatura como las artes plásticas mostraban que las diosas eran claramente diferentes unas de otras en sus funciones, apariencia, personalidad y en sus relaciones con los hombres, mortales e inmortales.

La más compleja de las diosas es Atenea (la Minerva romana). Sus actividades se encuentran mejor documentadas que las de las otras diosas, y juegan un importante papel en las obras de Homero y en el arte y la literatura de la ciudad cuyo nombre es derivación del de la diosa, ciudad que poseyó el más rico legado de Grecia. Atenea es una mujer masculina; en cierto modo podría ser etiquetada como andrógina. Es mujer en apariencia asociada a las labores femeninas y a la fertilidad del olivo, pero muchos de sus atributos han estado tradicionalmente asociados a los hombres. Es la diosa de la sabiduría, considerada una cualidad masculina por los griegos. Es también una diosa guerrera, protectora de la ciudad, armada con escudo, lanza y casco. Por ello, es la patrona de gran número de guerreros y héroes mortales. Algunas veces, se viste como un hombre para facilitar los contactos personales con sus favoritos; así, se apareció a Ulises y sus aliados:

> «Atenea, hija de Zeus, vino hacia ellos, haciéndolo bajo la apariencia de Mentor, en aspecto y en voz. Al verla Ulises se alegró y le dio la bienvenida, diciendo: "Mentor, defiéndeme, recuerda a tu querido amigo que tanto hizo por tí. Ambos éramos muchachos entonces". Estas fueron sus palabras, pero él sospechaba que se estaba dirigiendo a la diosa guerrera Atenea» (4).

Atenea es el arquetipo de la mujer masculina, que siempre tiene éxito en lo que es esencialmente el mundo del hombre pero a costa de negar su propia feminidad y sexualidad (5). Así, Atenea es virgen, y lo que es más, una virgen nacida no de una mujer sino de un hombre. Cuando su madre estaba encinta de ella, Zeus se la tragó, y a su debido tiempo, a un golpe del hacha de Hefesto na-

(4) Homero, «La Odisea», 22.205-10. Cf. 1.105; 2.401.
(5) Helene Deutsch, «The Psycology of women», p. 292.

ció Atenea, ungida como diosa de la sabiduría, surgiendo de la cabeza de Zeus, perfectamente armada y profiriendo su grito de guerra. Porque nació de un hombre, Atenea puede afirmar que el padre es el verdadero progenitor de cualquier criatura. Esta creencia se encuentra reforzada por el nacimiento de Afrodita (la Venus romana), quien, según Hesiodo, nació de la espuma del mar procedente de los genitales castrados del dios del cielo Urano. En este antagonismo hombre-mujer, relatado en lenguaje épico y trágico, Atenea siempre toma partido por el macho, aunque se insinúe que fue ella la que motivó la virtud de Penélope (6).

Como protectora de la industria ateniense, Atenea preside las artes y los oficios, compartiendo su mando con su medio-hermano Hefesto. En esta esfera, que comprende más bien el conocimiento práctico que el pensamiento abstracto, ella puede relacionarse tanto con hombres como con mujeres. La destreza femenina en el hilado y el tejido puede ser atribuida a la intervención de Atenea.

En contraste con la sociable Atenea, Artemisa (la Diana romana) es una cazadora diestra en el uso del arco. Prefiere emplear su tiempo en la montaña y en los bosques, junto a los animales salvajes, lejos de la compañía de hombres y dioses. (Atalanta y las Amazonas son contrafiguras mortales de Artemisa. Atalanta estuvo expuesta a morir cuando niña porque su padre deseaba un hijo, y fue criada en los bosques por una osa. Fue una cazadora que se unió a los hombres en expediciones legendarias y que utilizó diversos ardides para evitar el casarse aunque, finalmente, se rindió a un pretendiente que era ayudado por Afrodita). Las Amazonas veneraban a Artemisa y se parecían a ella. Tanto la diosa como las amazonas llevaban cortas túnicas, eran arqueras y evitaban la compañía de los hombres. Una excepción al principio de Artemisa de esquivar a los hombres mortales fue el caso de Hipólito, hijo de la amazona Hipólita. Hipólito fue un devoto de Artemisa, no sólo por la influencia de su madre sino especialmente por que la castidad no se encontraba normalmente entre las divinidades masculinas. Para los griegos, la castidad era una virtud pero sólo en las mujeres. Así, un joven como Hipólito, que valoraba la castidad, estaba forzado a venerar esta cualidad en una divinidad hembra.

En sus relaciones con los humanos, Artemisa tiene que ver de forma principal con las mujeres, especialmente en los aspectos físicos de sus ciclos vitales, incluyendo la menstruación, crianza de los niños y muerte, por muy contradictorio que pueda parecer el asociar todo ello con una virgen. (Esto es mencionado también como la razón del fin de la vida de una mujer; cuando la muerte le llega de repente a una mujer, se solía decir que había sido herida por Artemisa). La Artemisa de la Grecia clásica probablemente evolucionó a partir de una diosa madre primitiva, y tanto ella como su hermana Atenea fueron consideradas vírgenes porque nunca se

(6) Homero, «La Odisea», 1.275-78; 13, 379-82.

sometieron a un matrimonio monógamo. Más bien, como conviene a una diosa madre, disfrutaron de muchos consortes. Su rechazo del matrimonio, sin embargo, fue mal interpretado como virginidad por generaciones sucesivas de hombres que relacionaban la pérdida de la virginidad sólo con el matrimonio convencional. Por otra parte, como diosa madre o como virgen, Artemisa era dueña del control de sí misma; su falta de una conexión permanente con un hombre a través de una relación monógama es la piedra clave de su independencia.

La tercera diosa virginal del Olimpo es Hestia (Vesta para los romanos), hermana de Zeus. Fue

> una reina cortejada por Poseidón y por Apolo. Pero siempre se mostró reacia al matrimonio y lo rehusó tenazmente. Tocando la cabeza de Zeus, ella, la diosa resplandeciente, pronunció solemne juramento que, ciertamente ha sido considerado como promesa de que deseaba ser virgen por siempre. Zeus la concedió un alto honor en vez del matrimonio, y conserva siempre un sitio en el centro más suntuoso y rico del hogar. En todos los templos de los dioses tiene un lugar de honor, y entre los mortales conserva un lugar preferente entre las diosas. (7)

Hay un cierto mito en relación con Hestia, pues fue el arquetipo de la solterona, prefiriendo la paz del corazón a los tumultuosos banquetes y los enredos amorosos de los otros habitantes del Olimplo. Además, a amenudo es presentada en las artes plásticas, en vez de con una concepción antropomórfica, como una llama viviente.

La cuarta e importante diosa, Afrodita (Venus, para los romanos), representaba la belleza física, el amor sexual y la fertilidad. De acuerdo con Hesíodo, ella, como Atenea, nació de un hombre, no de una mujer. Su origen, los órganos sexuales y el mar —sugerencia de un fluido amniótico— coloca la figura de Afrodita como un símbolo de fertilidad (8).

Buena parte de la seducción de Afrodita se basa en su carácter frívolo y engañoso, lo que constituye la esencia del atractivo sexual en las mujeres. Así, estos atributos se encuentran en Pandora y en Helena, ambas favoritas de Afrodita. Ella, la diosa más bella, se casó con el más feo de los inmortales, el cojo Hefesto. Posiblemente, esta desafortunada unión le dio a ella una excusa para su infidelidad marital. De todas las diosas, solamente Afrodita fue adúltera, una indiscreción considerada escasamente censurable en una diosa del amor que está consagrada a las prostitutas.

Los romanos trazaron la descendencia de sus gobernantes a partir del hijo de Venus (o Afrodita). En las discusiones filosóficas sobre la naturaleza del amor, en «El Banquete» de Platón, se dice

---

(7) «Himno Homérico 5»: «A Afrodita», pp. 24-32.
(8) «Teogonía», pp. 188-92.

que Afrodita tiene una naturaleza dual (9). Afrodita Urania, nacida de Urano sin intervención de mujer, que representa el amor intelectual, no físico. Y la Afrodita Pandemos, que se dice creada por la unión de Zeus y la diosa del cielo Dione y que era la patrona de las prostitutas, representando el amor común y vulgar. El amor vulgar podía ser heterosexual u homosexual, pero el amor intelectual sólo podía encontrarse en una relación entre dos hombres. La dicotomía entre estas dos clases de amor pervivió a través del Neoplatonismo del Renacimiento hasta el presente. Al final del Renacimiento, el concepto del amor intelectual acabó aplicándose también a las relaciones heterosexuales.

Hera (la Juno romana), reina de los dioses, es una mujer madura casada con su hermano Zeus. Zeus y Hera eran dioses de la fertilidad. Zeus como tal divinidad, ejercía la prerrogativa patriarcal de las relaciones promíscuas y engendró numerosos descendientes. Hera, aunque creó a las otras diosas de la fertilidad de su generación —Demeter y Afrodita— sólo tuvo cuatro hijos. Las hijas de Hera fueron, la incolora Hebe, escanciadora de los dioses, e Ilitía, diosa de los nacimientos. Sus hijos fueron más interesantes, aunque notoriamente faltos de cualidades celestiales. Ares es estúpido y sanguinario, un dios de la guerra que realmente disfrutaba con el derramamiento de sangre (distinto a la diosa de la guerra, Atenea, mucho más civilizada). Este Ares es el producto de Zeus y Hera, emblema de la belicosa naturaleza de tal unión.

La dominación de Zeus sobre Hera, como sobre el resto de las divinidades, es una amenaza constante. Hera —como la hermana de su marido— es su igual, y nunca fue totalmente subyugada. Muy lejos de la omnipotencia, Zeus es frecuentemente afectado y decepcionado por hembras como Afrodita y Tetis, y sobre todo por Hera. Según Hesíodo, cuando Zeus dio nacimiento a Atenea, haciéndola surgir de su propia cabeza, Hera, por celos, engendró, partenogenéticamente, a Hefesto. Lo patético de su rebelión se demuestra por el hecho de que Hefesto es un bufón, y el único lisiado de todos los Olímpicos. Homero, por otra parte, relata que Zeus arrojó del cielo a Hefesto porque éste tomó el partido de su madre en su disputa con Hera; o bien, inconsecuentemente, que Hera había expulsado a su hijo porque tenía vergüenza de su deformidad (10).

Hera no sólo persigue a su propio hijo; es tambíen una perversa madrastra. Es contínuamente hostil a las amantes de su marido —a menudo jóvenes vírgenes— y a su progenie. Sus víctimas incluyen a Hércules, Dioniso, Io, Calisto y Leto.

Los mitos describen el propio matrimonio de Hera como una especie de guerra permanente, con breves intermedios en la cama,

---

(9) Platón, «El Banquete», 180D-81.

(10) Hesíodo, «Teogonía», pp. 929-32; Homero, «La Ilíada», 1.590-94; 18.394-99.

pero en el culto Hera figuraba como guardiana de los matrimonios humanos.

Las diosas del Olimpo nunca tuvieron, según los mitos, sino muy estrechas y restringidas funciones, y eso a pesar de la gran importancia que sus cultos tenían en las ciudades griegas. Por el contrario, los dioses disfrutaban de un amplio abanico de actividades. Así, Zeus y Apolo eran ejemplos de deidades masculinas con funciones de gobernantes, intelectuales, jueces, guerreros, padres y partícipes sexuales tanto en relaciones homosexuales como heterosexuales. Estos dioses se podían entregar a cualquiera de las actividades propias de los mortales. Entre los dioses no había ninguno que fuera virgen, y las promiscuidades sexuales, incluyendo la violación, nunca fueron motivo de censura, ni siquiera entre los que estaban casados.

En contraste, tres de las cinco diosas del Olimpo eran vírgenes. Atenea es guerrera, juez y depositaria de la sabiduría, pero está masculinizada y reniega de toda actividad sexual y de la maternidad. Artemisa es guerrera y cazadora pero también virgen. Hestia es respetada como una solterona. A las dos diosas no virginales no les va mejor: Afrodita es puro amor sexual, llevado a cabo con una especial irresponsabilidad. Hera es esposa, madre y reina poderosa, pero debe permanecer fiel y sufre la promiscuidad de su marido.

Las diosas son imagenes arquetípicas de hembras humanas, tales como las ven los hombres. La distribución de características deseables entre un número de mujeres más bien que su concentración en un sólo ser es apropiada a una sociedad patriarcal. El dicho de Demóstenes, en el siglo IV a. C. expresa el ideal entre los mortales: «Tenemos heteras para nuestro placer, concubinas para servirnos y esposas para el cuidado de nuestra descendencia» (11). En realidad, en ninguna era pudo un hombre, sin ser rico y poderoso, lograr verse rodeado de varias mujeres, representando cada una de ellas un papel diferente en su vida. No obstante, el modelo del Olimpo sobrevivió como un ideal.

Una mujer totalmente realizada tiende a engendrar ansiedad en el macho inseguro. Incapaz de poder con una multiplicidad de poderes condensados en una sola mujer, el hombre, desde la antigüedad al presente, ha visto a la mujer sólo en uno u otro papel. Como corolario a esta ansiedad, las mujeres vírgenes eran consideradas útiles y beneficiosas, mientras que a las sexualmente maduras como Hera se las juzgaba destructivas y dañosas. El hecho de que la mujer moderna se encuentre frustrada al verse compelida a elegir entre ser una Atenea —una intelectual asexuada—, una Afrodita —un frívolo objeto sexual— o una respetable esposa y madre como Hera, muestra que las diosas griegas fueron arquetipos de la existencia femenina. Si las características de las diosas principales hubieran sido combinadas, podría haber surgido un ser completo con un ilimita-

(11) Demóstenes, 59.118-22.

do potencial de desarrollo —una mujer equivalente a Zeus o a Apolo—.

A pesar de sus funciones especializadas, las diosas eran muy activas en un amplio abanico de asuntos humanos. Pero la actuación de las diosas no se refleja en el campo de acción femenino, por lo menos en los tiempos históricos. Excepto para las que quedaban fuera de los límites de la respetabilidad, las vidas de las mujeres mortales se reducían a sus deberes domésticos. Las diosas, sin embargo, incluso estando casadas, no se hallaban constreñidas por obligaciones familiares. Hera desafiaba a su marido y Afrodita ignoraba a los suyos. Las otras diosas principales escogieron el no casarse de forma terminante. Ciertamente, algunas mujeres mortales hubieran optado —si se la hubieran ofrecido— por esta opción. Esto no quiere decir que las diosas no tuvieran nada que ver con las mujeres mortales. En la discusión de las relaciones de las diosas con las hembras terrenas debe hacerse una distinción entre los mitos y el culto. Los mitos representan a las diosas como hostiles hacia las mujeres, o las muestran realizando muchas actividades extrañas a las experiencias de las mujeres mortales. En el culto, sin embargo, —o sea, en las veneraciones ceremoniales rendidas por las mujeres a estas divinidades—, se presta atención a la realización de las necesidades femeninas y a la determinación de sus roles característicos en la sociedad. Así, para las mujeres, el que Atenea sea la patrona de las tejedoras, Hera, del matrimonio y Artemisa, del nacimiento de los niños, revestía la mayor importancia. Sin embargo, estas cualidades carecen de toda importancia en los mitos. Algunos de los cultos en los que participaban las mujeres serán descritos en los Capítulos IV y X.

Inmortales y mortales: modelos de interacción

Tanto los dioses del Olimpo como las diosas menores tenían relaciones con los mortales, que podían ser eróticas o de inspiración poética. En el caso de los asuntos amorosos, como los que tuvo Afrodita con Anquises y Adonis o Circe y Calipso con Ulises, los dioses podían volverse celosos y a veces tomar venganza. Así, Zeus mató a Iasion con sus rayos en castigo por su asunto con Demeter; Titono fue desposeído de la inmortalidad y la eterna juventud por su lio con Aurora, y Adonis, que fue amado por Afrodita, fue muerto por Hefesto o Ares. En estos casos puede distinguirse una doble pauta para los inmortales: las hembras inmortales no deben fornicar sino con machos de similar rango —o sea, dioses—, mientras que los machos inmortales pueden disfrutar de las mujeres de rango inferior o mortales. Al igual que ocurría entre los humanos, un hombre tenía acceso sexual a una esposa legítima o a las esclavas de su casa, mientras que se esperaba que su esposa le fuera fiel.

Cuando las relaciones entre una diosa y un mortal eran de inspiración o protección, encontramos a menudo que la diosa era virgen. Un estudio psicoanalítico de la literatura clásica sugiere que el propio hecho de la asexualidad suministra la razón de las relaciones constructivas y amistosas de Atenea con la mayor parte de los héroes griegos, incluyendo a Ulises, Heracles, Perseo, Belerofonte y Aquiles. De acuerdo con esta teoría, el temor a la madurez sexual femenina quiere decir que estos hombres sólo se sentían seguros ante una virgen. La idea es muy tentadora y aplicable también a las actitudes de los hombres griegos hacia las mujeres mortales.

Ariadna, que ayudó a Teseo a matar al Minotauro; Medea, que ayudó a Jasón en su búsqueda del vellocino de oro; y Nausica, la protectora de Ulises, eran todas vírgenes. Pero cuando se examinan las relaciones de otra diosa virgen, Artemisa, parece claro que la virginidad en sí misma no es el único factor significativo de las relaciones entre las diosas y los mortales. Más bien, la personalidad e inclinaciones condujeron a Atenea a estar unida y ser útil a los mortales, mientras que su media-hermana Artemisa mantenía friamente sus distancias.

Las diosas maduras eran menos útiles para los hombres que las vírgenes. Como Calipso y Circe, preferían, probablemente, retener a los héroes mediante su magia sexual. O, como las monstruosas Harpías y Sirenas podían realmente devorarlos. No obstante, Hera guia a Jasón y las diosas ayudan a sus hijos mortales. Así, Tetis auxilia a Aquiles en Troya, y Afrodita ayuda a Eneas. Con la excepción del rescate de Ariadna por Dionisios, no encontramos situaciones inversas, o sea, un dios macho apartándose de su camino para ayudar a una hembra mortal.

Las relaciones entre machos mortales y hembras inmortales se desenvuelven ligeramente mejor que las de los dioses y las mujeres terrenales, posiblemente porque el estatus de los mortales —a menudo héroes— les permitía una mejor aproximación que a las diosas. De todos modos, es interesante notar que en estas relaciones, la mujer, al ser una divinidad, permanece dominante.

Sólo raramente encontramos relaciones similares, no eróticas, entre los dioses y las mujeres mortales. Lo más frecuente es que tales relaciones encierren una «liaison» sexual que termina con el sufrimiento o la destrucción de la mujer y el nacimiento de un niño fuera de lo corriente.

Así, Zeus visitaba asíduamente a Semele, una princesa de Tebas, y tenía con ella relaciones sexuales. Cuando se vio forzado a revelarle su identidad, sus fieros rayos la destruyeron. Estaba por entonces preñada de siete meses. Zeus rescató el embrión y lo introdujo en su muslo. Dos meses después, el dios Dionisios nació de Zeus. Del mismo modo, Zeus impregnó a Danae con su lluvia de oro y ella dió a luz al héroe Perseo. Otros descendientes producidos por los amoríos de Zeus con mujeres mortales incluyen a Heracles, nacido en Alcmena; Helena y Pólux, hijos de Leda, y Epa-

fo, nacido de Io. Los sufrimientos de Io, debidos a los celos de Hera, fueron tan fuertes que el coro femenino del «Prometeo Encadenado» de Esquilo oraba pidiendo que Zeus no se encaprichara jamás de ninguna de ellas (12). Al estudiar a otros dioses masculinos, resulta evidente que el papel de Zeus como dios de la fertilidad no fue la única razón de sus múltiples amoríos, sino más bien que las costumbres patriarcales disculpaban la explotación de las mujeres realizada por los dioses masculinos.

Las aventuras amatorias de Apolo con mujeres mortales —y también con hombres— son aún más destructivas que las de su padre Zeus, pues no sólo es lujurioso sino también vengativo. Para obtener a Casandra y a Sibila, Apolo promete a ambas concederles el don de la profecía. Pero cuando persisten en rehusar sus avances, Apolo castiga a Casandra haciendo que sus profecías sean siempre menospreciadas, y a Sibila, haciéndola inmortal pero sin concederle la eterna juventud. Dafne, que podía haber sido inmortal, escapa realmente a la lujuria de Apolo mediante su metamorfosis en un laurel. Casandra, Sibila y Dafne son todas destruídas por haber despertado la atención de Apolo. Pero contemplando su destino desde otro punto de vista, estas mujeres, como Atenea y Artemisa, rehusaron el yugo masculino y alcanzaron así un triunfo de propia afirmación.

La real seducción y traición de Apolo a Creusa, con un hijo nacido de esta unión, refleja que los dioses mantienen un nivel de moralidad bastante más bajo que el de los mortales (13). Coronis, aunque embarazada por Apolo, tiene una aventura amorosa con un mortal. Cuando su amante divino se entera de su infidelidad envía a su hermana Artemisa para que la mate. Éste, rescata a su hijo no nacido, Asclepio, del cuerpo de Coronis ya en la pira. Apolo, de otro modo conocido por su racionalidad y moderación, pierde estas cualidades cuando es rechazado por las mujeres.

El análisis de los amores entre los dioses y las mujeres mortales, revela la vulnerabilidad femenina; la mísera impotencia de las madres no casadas; la gloria que sólo se les reconoce, a veces a título póstumo, por alumbrar un hijo de los dioses y la pasividad de las mujeres, que nunca tentaron ni sedujeron a los dioses, y sin embargo fueron las víctimas de su lujuria espontánea. Poseidón no fue tan activo amante de las mujeres mortales como lo era su hermano Zeus, pero la única excepción divina en la explotación y dominación de las mujeres mortales fue Dioniso. Después que Ariadna, la princesa de Creta, fue seducida y abandonada por Teseo en la isla de Naxos. Dioniso la rescató, se casó con ella y fue un marido

(12) Esquilo, «Prometeo Encadenado», pp. 901-6.

(13) Eurípides, «Ion», pp. 437-52. Todas las citas de Eurípides están de acuerdo con la numeración de versos de los Textos Clásicos Oxford, vols. 1-3, editados por Gilbert Murray (Oxford: Clarendon Press, 1902-13).

fiel. Dionisios, por supuesto, fue un dios más popular que aristocrático.

Los dos dioses más frecuentemente enredados en lios sexuales con mujeres mortales fueron Zeus y Apolo, los más poderosos personajes en el panteón griego. Pero las discrepancias entre el estatus del hombre y su «partenaire» femenina ha conducido a la explotación y destrucción del más débil por el más poderoso.

El inacabable catálogo de violaciones en los mitos griegos incluye algunas meras tentativas y otros ataques de los dioses, enteramente consumados, y no siempre contra mujeres mortales sino también contra diosas. Este oscuro cuadro, podríamos presumir que fue pintado por hombres. Pero las fantasías eróticas de la mujer moderna nos da otra perspectiva desde la que contemplar los mitos de las violaciones. De acuerdo con la psicología corriente, las mujeres se entregan a menudo a fantasias eróticas en las que son dominadas, subyugadas y forzadas a someterse a un ardiente amante. Helene Deutsch, dice que estas imágenes eróticas no son más que la indicación de un masoquismo innato en las mujeres. Karen Horney está de acuerdo en que estas fantasías son un síntoma de masoquismo, pero añade que tanto las fantasías como el masoquismo son el resultado de la represión que la sociedad ejerce sobre la mujer. No sabremos nunca si las mujeres griegas soñaban son ser Ledas envueltas en suaves plumas, ser acariciadas cálidamente por Zeus o si se sentían halagadas por ser tan deseables como Europa, que fue raptada por un intrigante Zeus disfrazado de toro. Quizás ellas aliviaban su ansiedad imaginando que, como Danae, se evitarían el sufrir una penetración y serían impregnadas por una lluvia de oro o que, posiblemente, se liberarían de la culpabilidad que se asocia con una fantasía de adulterio, imaginando que eran como Alcmena, que inocentemente aceptó a Zeus como amante porque el rey de dioses se había disfrazado como su propio esposo.

Hay varios ejemplos de relaciones eróticas entre hombres mortales y dioses. La historia de Ganimedes, de quien Zeus se enamoró, tiene un final feliz, pues el muchacho terminó en el Olimpo como escanciador de los dioses. Jacinto, por otra parte, es amado por Apolo y por Céfiro. Apolo mata accidentalmente a su amado con un disco que Céfiro, celoso, había dirigido contra el muchacho. No hace falta mucho más para llegar a la conclusión, a partir de estos ejemplos, que la existencia de atracción sexual entre hombres estaba reconocida en los mitos. Otra cosa son las historias sobre las Amazonas. No existen mitos clásicos que se refieran a relaciones homosexuales entre mujeres.

DIOSAS MADRES

Las relaciones espirituales, familiares y sexuales de algunas diosas con hombres mortales pueden ser reminiscencia de las tradicio-

nes sobre la diosa madre y su consorte varón. Las diosas madres eran muy importantes en los cultos de la Edad del Bronce en la Creta Minoica. Numerosas estatuillas de la Edad del Bronce y de épocas anteriores pueden representar a las diosas madres, y también han sido hallados sus adoradores y sacerdotisas. Estatuillas minoicas de mujeres que vestían faldas con volantes y blusas que dejaban ver los pechos, así como pinturas al fresco del periodo, demuestran la primacía de la mujer en la esfera religiosa. Las diosas madres aparecen tardiamente en Grecia en mitos tales como los de Gea, Rea, Hera, Demeter y Cibeles. Estas diosas eran principalmente fuerzas de la fertilidad, al estar asociada la fertilidad femenina a la producción agrícola.

Se ha creído que estas diosas de la fertilidad eran objeto de culto en Creta así como en una población autóctona matriarcal en el territorio griego antes de la Edad del Bronce (14). Invasores de habla griega trajeron con ellos el culto a Zeus, con un especial énfasis en la dominación del macho y en las leyes patriarcales. Los invasores, para consolidar sus conquistas, casaron a sus dioses con las diosas nativas. Las numerosas relaciones sexuales de Zeus han sido interpretadas como una tentativa de unificar el culto de los dioses invasores con el de las divinidades hembras de la población nativa. La tensión hombre-mujer en los mitos griegos, manifestada a su nivel más trivial en los frecuentes altercados entre Hera y Zeus, puede ser explicada como un resultado del matrimonio forzado entre los dioses conquistadores y unas diosas preexistentes, poderosas, pero al fin dominadas. Su unión no fue modelada según el matrimonio humano. Según lo describe Homero, las uniones de Héctor y Andrómaca, Hécuba y Príamo y Alcínoo y Arete fueron mucho más tranquilas que las de Zeus y Hera (15).

La existencia de las diosas madres en la prehistoria ha sido seriamente puesta en duda por los investigadores en estos últimos años. En un estudio de estatuillas antropomórficas de Creta, en el neolítico tardío —período postulado como el de dominación de las diosas madres— se encontró que el 37,3 por 100 eran hembras, 9,2 por 100 machos, 40,7 por 100 sin sexo definido y 12,8 por 100 indeterminadas (16). Algunos eruditos alegan que intentar conectar una hipotética madre de la tierra prehistórica con las diosas madres de la mitología clásica es una falacia. La moderna antropología también ha demostrado que las figuras antropomórficas pueden desempeñar una gran serie de funciones y que las estatuillas femeninas en las que se destacan especialmente nalgas y pechos pueden haber sido usadas en ritos de la pubertad más bien que como representación de diosas.

---

(14) E.g. George Derwent Thomson, «The Prehistoric Aegean».
(15) Homero, «La Ilíada», 6.24; «La Odisea», 4.6-8.13.
(16) Peter J. Ucko, «Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egipt and Neolithic Crete», p. 316.

Mientras que ciertas figuras neolíticas esteatopígicas, particularmente las de Catal Hüyuk en Anatolia, tienden a resaltar características sexuales de la mujer, las procedentes del Mediterráneo occidental parecen considerar su gordura como si de una muñeca se tratara. Quizás el hambre fuera un tema más acuciante que la sexualidad en este último caso. El historiador Moses Finley llega a la conclusión de que la primacía de las diosas madres es sólo una «fábula muy conocida», y sin equívocos ataca la noción de la dominación de la mujer en la prehistoria (17). Todavía, la teoría de la diosa madre y su corolario —que la presencia dominante de la mujer en la religión puede indicar una fuerza femenina en otras esferas sociales—, continúa tratando de hallar algún apoyo (18).

Los psicólogos de la escuela de Jung transfieren la teoría de la diosa madre, desde el campo de la existencia histórica objetiva a la esfera del desarrollo psíquico del individuo. Erich Neumann, un discípulo de Jung, analizando la mitología con términos de la psicología moderna, considera que la diosa madre es una figura arquetípica, que domina el ego de sus hijos, quienes, a su vez, crean la experiencia del mundo de su juventud como un matriarcado (19). De acuerdo con Neumann, la Gran Madre puede ser una buena madre, dando cuidados y alimentos a sus hijos, pero también puede ser una madre devoradora, dominante y castrante que evoca una hostilidad retributiva en sus hijos. Estas especulaciones pertenecen al campo de la moderna psicología más que a los estudios clásicos o a la historia antigua. La Gran Madre, vista por un moderno discípulo de Jung puede muy bien ser un arquetipo apropiado en la evolución de la conciencia individual. Pero los arquetipos, según el intelecto masculino, de una diosa, cazadora o mujer madura cuyo guardián sólo le concede su preferencia y no el matrimonio, no implica en absoluto nada acerca de la existencia de una Atenea, Artemisa o Hestia de carne y hueso. De acuerdo con ello, un historiador sólo podría, con mucha cautela y a modo de intento, tratar de interpretar la prehistoria —un tiempo del que conocemos muy poco respecto a la organización de la familia o a los sistemas sociales— en términos jungianos. Por otro lado, la noción de que la Gran Madre es sólo un arquetipo subjetivo no elimina la posibilidad de que haya jugado un importante papel en cultos comunales de la prehistoria.

Las modernas feministas encuentran atractiva la teoría de la dominación de la mujer en la religión así como en otras áreas de la cultura prehistórica, como si lo que hubiese sucedido en el pasado pudiera repetirse en el futuro. Este punto de vista popular es com-

---

(17) M. I. Finley, «Archaeology and History».

(18) E.g., Jacquetta Hawkes, «Dawn of the Gods», p. 6.

(19) Erch Neumann, «The Great Mother». Para una interpretación freudiana de las relaciones patológicas entre la madre ateniense y su hijo, véase a Slater, obra citada.

prensible, puesto que si las mujeres no estuvieron dominadas en el pasado, hemos probado «ipso facto» que su subordinación no formaba parte de su naturaleza. De todos modos, el problema del papel de las hembras en la prehistoria, mortales o divinas, se ha convertido en una cuestión emocional con implicaciones políticas tanto como en una materia de debate erudito.

Para el investigador clásico, la teoría de la diosa madre suministra una explicación conveniente, aunque improbable, de los siguientes enigmas: ¿Por qué existen al menos cuatro veces más de estatuillas neolíticas de mujeres que de hombres? ¿Por qué predominan las imágenes femeninas en los frescos minoicos? ¿Por qué Hesíodo describe primeras generaciones de divinidades dominadas por mujeres, mientras que la última generación, la de los moradores del Olimpo, es dominada por los hombres? De cualquier modo, el usar la teoría de la diosa madre para pergeñar cualquier conclusión sobre el alto estatus de las mujeres de la época es arriesgado en grado sumo (20). Religiones posteriores, en particular el cristianismo, han demostrado que la madre puede ser objeto de veneración en sociedades en la que el macho domine e, incluso, la misoginia es notable.

Si Moses Finley y otros autores de su opinión no se equivocan, y es imposible llegar a conclusiones sobre el sistema social en la prehistoria dado que no hay documentos escritos ni evidencias arqueológicas disponibles, tenemos, pues, que reconocer que es tan arriesgado el postular la dominación masculina en la prehistoria como la femenina. El investigador imparcial se ve forzado a confesar que la cuestión queda abierta y que puede que nunca se resuelva.

(20) Véase mi artículo, «A Classical Scholar's Perspective on Matriarchy».

II

LAS MUJERES EN LA EDAD DEL BRONCE Y EN LA ÉPICA DE HOMERO

> «Ciertamente, no hay razón para culpar a los troyanos y a los armados aqueos si soportaron penalidades duraderas por una tal mujer. Su rostro era asombroso, como el de las diosas inmortales. No obstante, aún siendo así, dejadla que vuelva a sus embarcaciones y que no permanezca aquí por más tiempo, como una plaga para nosotros y nuestros descendientes». (1)

Estos eran los sentimientos de los más viejos troyanos en relación con la bella reina griega Helena a los diez años de la guerra en la que muchos de sus hijos habían muerto y en la que se culminó la destrucción de su ciudad. El poema épico «La Ilíada» del que ha sido tomado este pasaje es la primera obra existente de la literatura europea; la fecha dramática es el año 1184 a. C., última época de la Edad del Bronce. Sin ninguna duda, no hay ningún período en la historia de Grecia en el que nuestra evidencia de la presencia femenina sea más fascinante, y también, más contradictoria.

Las sociedades de la Edad del Bronce se reflejan en una tradición oral de poemas épicos cantados por trovadores analfabetos. Sucesivas generaciones de poetas preservaron los contornos básicos y el vocabulario de los poemas épicos, pero cada uno de ellos les añadió su propio sabor al repetirlos. Así, a través del tiempo, los elementos tradicionales de la épica fueron no sólo preservados, sino que han sido recogidos en los valores, costumbres y prejuicios de cada generación de poetas. En cuanto a las mujeres se refiere, esta tradición oral no histórica ha producido un rico retrato, aunque a veces repleto de inconsistencias.

Hubo muchos ciclos épicos en relación con la Edad del Bronce, varios de los cuales sirvieron de base a tragedias, historias y otros tipos de literatura escrita por los últimos autores griegos. La tradi-

(1) Homero, «La Ilíada», 156-60.

ción nos dice que un poeta ciego de gran talento, Homero, que estaba familiarizado con las leyendas que rodearon la toma de Troya y el regreso de los héroes griegos victoriosos, moldeó dichos relatos en los monumentales poemas épicos conocidos como «La Iliada» y la «La Odisea». Homero era analfabeto. De acuerdo con las teorías más plausibles, trabajó en el siglo VIII a. C. Sus poemas se fueron trasmitiendo de generación en generación en forma oral hasta alguna época, en el siglo VI a. C., en la que fueron recogidos por escrito. Aunque los caprichos en la trasmisión de estos poemas no es cosa que ahora nos afecte, sería necesario recordar que por el hecho de que se trata de documentos orales, «La Ilíada» y «La Odisea» no pueden ser tomadas por exactas historias de la Edad del Bronce. En última instancia, se trata sólo de leyendas poéticas derivadas de sucesos históricos reales que se produjeron en la toma de Troya, pero también son reflejos poéticos de la evolución de la sociedad y de la cultura griega.

Las mujeres de la realeza de Grecia y de Troya

Por supuesto que el personaje de Helena es un caso aparte en todo el poema épico de Troya —la mujer más bella del mundo, por la que una guerra se desencadenó—, pero las leyendas de la Edad del Bronce están llenas de poderosos personajes femeninos, (2) tales como Clitemnestra, Hécuba, Andrómaca y Penélope que tuvieron un lugar prominente en la guerra entre Grecia y Troya. Entre las reinas griegas se encuentran Helena, su hermana Clitemnestra y Penélope. Parecidos avatares concurren en las vidas de las tres. Todas estuvieron casadas: Helena con Menelao, en Esparta, Clitemnestra con el hermano de Menelao, Agamenón, de Micenas, y Penélope con Ulises, en Ítaca. Helena abandonó a Menelao y se marchó con el hermoso príncipe troyano Paris. Conducidos por Menelao, los griegos mantuvieron durante diez años una guerra con los troyanos para castigarlos y para hacer regresar a Helena.

Esta es la explicación tradicional de la guerra, basada en la creencia, aparentemente ficticia, de que el padre de Helena había hecho prometer a todos sus pretendientes, antes de que ni siquiera se les hubiera permitido cortejarla, que la traerían de vuelta en el supuesto de que fuera robada. Pero los historiadores griegos del período clásico encontraron increíble el que se quisiera emprender una guerra tan prolongada sólo por una mujer, siquiera fuera ella la mujer más bella del mundo. Heródoto, escribiendo en el siglo V a. C. se extrañaba de que los troyanos hubieran estado tan locos como

(2) Para una más extensa bibliografía de las mujeres en Homero, véase Kaarle Hirvonen, «Matriarchal Survivals an Certain Trends in Homer's Female Characters», pp. 198-209.

para combatir durante diez años por la causa de una mujer extranjera. Siguiendo una tradición lírica alternativa, hallada en la obra de Estesícoro, un poeta del siglo VI a. C., Herodoto sugiere que Helena no estaba en absoluto presente en Troya, sino más bien en Egipto y que los sitiadores griegos no pudieron ser disuadidos por los troyanos en sus protestas de que Helena no se hallaba tras los muros de su ciudad (3). Igualmente, Tucídides, en el siglo V a. C. —por lo general, un período de retroceso en el prestigio de las mujeres griegas—, no reconocía que el matrimonio con una mujer como Helena hubiera podido tener implicaciones políticas y económicas. Rechazaba la historia que la pérdida de Helena hubiera sido la causa principal de la guerra y tomaba la posición de que los griegos lucharon contra los troyanos para extender su dominación política y económica sobre el ámbito del Mediterráneo oriental (4).

Aunque un análisis definitivo sobre las causas de la guerra de Troya es imposible desde este punto de vista, la significación de Helena y de otras mujeres reales de la Edad del Bronce sobre el espíritu popular —trasmitida a través de los siglos como elementos integrantes de la tradición épica— es innegable. Pero la importancia dramática y la influencia emocional de las mujeres no debiera ser de ninguna manera confundida con la evidencia de su igualdad; el poder político, incluso de las reinas de la antigua Grecia, era a menudo pasajero, siempre muy cercano a ser una merced de doble filo.

Motivos para el matrimonio

La sociedad de la Grecia heróica difiere de la del último período en muchas interesantes direcciones, las que en cambio conformaron los roles de la mujer dentro de la sociedad. Políticamente, las mayores preocupaciones de esta época fueron las defensivas. La preparación militar y el poderío eran vitales para la supervivencia. Los hombres servían a su familia y a su ciudad como guerreros; las mujeres debían parir y criar futuros guerreros. Así, la sociedad de la Grecia heróica demandaba que toda mujer madura estuviera casada, y a tal fin preparaba a todas las jóvenes. En «La Odisea», tan pronto como Ulises encuentra a la princesa Nausícaa, que está en edad de casarse, le expresa el cortés deseo de que encuentre un buen marido y disfrute de un matrimonio feliz (5).

El matrimonio podía servir de lazo entre familias poderosas. En el caso de matrimonios entre residentes de distintas localidades, el lugar donde la pareja debía de residir estaba determinado por la tradición y por una compleja variedad de consideraciones económicas, políticas y militares que trataba de otorgar ventajas a ambas partes

(3) Heródoto, 2.112-20.
(4) Tucídides, 1.9.
(5) Homero, «La Odisea», 6.180-85.

en los acuerdos matrimoniales. Así pues, las dos clases de matrimonio que coexistían eran el patrilocal y el matrilocal.

En el modelo patrilocal, el pretendiente traía a la novia a su propia casa, y ésta era usada como una primera piedra en nueva alianza entre las casas de su marido y su padre. Las esposas no eran compradas por el novio, pero era costumbre el intercambio de regalos con ocasión de la boda. De aquí que el padre y hermanos de Penélope la urgieran para casarse con el pretendiente que aportara más presentes (6). El matrimonio por captura era una variante del enlace patrilocal. Por ejemplo, Briseida fue hecha esclava durante la guerra de Troya y pasó a ser propiepad de Aquiles. Él se refería a ella como su «compañera de cama», pero Briseida pudo esperar a celebrar una ceremonia legal de matrimonio con Aquiles cuando la pareja retornara al hogar de éste en Grecia (7).

En el modelo matrilocal, a menudo era un caballero andante el que se casaba con una princesa y se establecía en los dominios de la esposa. El marido era atraído por la expectativa de heredar el reino del padre de su esposa; por lo tanto, la sucesión del trono en este caso era matrilineal. Algunas veces, los padres daban a sus hijas en matrimonio a guerreros notables para tenerlos como aliados. Aquiles se jactaba de que tenía para elegir entre las hijas de muchos jefes griegos (8). Como quiera que el premio era el reino, el padre de la princesa a menudo celebraba una competición para la obtención de su mano, asegurándose así el encontrar al yerno más poderoso o más listo. Así, Ulises participó en competiciones atléticas con los jóvenes de Esqueria por la mano de la princesa Nausícaa, aunque al final la rechazara: Penélope decidió darse en matrimonio al vencedor de una competición de tiro con arco; y Neleo organizó una competición prenupcial por la mano de su hija (9).

En otras sagas de la Edad del Bronce, no narradas por Homero, los matrimonios de Hipodamía, Atalanta y Yocasta ilustraron también la sucesión al trono matrilineal. Pélope ganó la mano de Hipodamia al vencer y matar a su padre en una carrera de carruajes. Del mismo modo, Atalanta se casó con Hipómenes cuando éste la derrotó en una carrera a pie. Yocasta se casó con Edipo cuando éste compitió con éxito en unas pruebas prenupciales encontrando la respuesta a la adivinanza de la esfinge y demostrando, así, que poseía las condiciones necesarias para defender la casa real.

El matrimonio por captura o por competición previa eran claramente dos modelos en los que el deseo de la novia era raramente consultado. Homero no indica usualmente cuales eran los puntos de vista de las novias, pero era cierto que Nausícaa hubiera querido

(6) Homero, «La Odisea», 16-77; 16. 391-92; 20. 335; 21.161-62. También, Finley, «Marriage, Sale and Gift in the Homeric World», y W. K. Lacey, «Homeric Hedna and Penelope's Kurios».

(7) Homero, «La Ilíada», 9.336; 9.340-43; 9.663-65; 19.295-99.

(8) Homero, «La Ilíada», 9.393-400.

(9) Homero, «La Odisea», 8.19; 15.226-40.

tener alguna forma de elección al escoger su marido (10); y Penélope, a pesar de las tentativas de sus parientes varones de influir en ella, retuvo la prerrogativa de elegir entre sus pretendientes o no casarse en absoluto. Clitemnestra y Helena eligieron libremente el abandonar, respectivamente, a Agamenón y a Menelao, y sus nuevos matrimonios con nuevos maridos fueron considerados válidos.

Aunque la elección libre del marido no fue siempre parte de las costumbres matrimoniales griegas, el modelo de casamiento matrilineal y matrilocal sí que reservaba a las mujeres el beneficio de permanecer dentro del sólido entorno de sus más cercanos parientes y amigos, mientras que el marido era considerado extranjero. Es más, la mujer que llegaba a reina en las tierras de su padre parece que alcanzaba una posición más sólida que la de sus hermanos. Hay versiones alternativas de muchos de los mitos sobre las sucesiones, pero si aceptamos las historias que muestran que el trono podía pasar al guerrero que se casaba con la princesa del reino, pese a la presencia de otros hermanos —por ejemplo, Nausica tuvo varios hermanos, Helena dos y Yocasta uno— nos vemos obligados a suponer que la princesa era una persona de prestigio, no sólo para su marido sino también para sus hermanos. Los lazos de sangre y de familia figuran en forma prominente en muchos de los antiguos relatos épicos. El poder del hermano de la madre y los estrechos lazos entre hermana y hermano —aspecto común de las sociedades matrilineales— aparecen de forma muy significativa en el mito de Edipo. Creonte, hermano de Yocasta, gobierna como regente entre los matrimonios de su hermana, y Antígona, hija de Yocasta y Edipo arriesga su vida por causa de su amor a su hermano.

Maridos y esposas en Homero

El conocimiento de los modelos de matrimonio que prevalecieron en la Edad del Bronce griega nos permite volver a los relatos épicos de Homero mejor preparados para comprender las funciones sociales y políticas que el matrimonio y las mujeres como esposas desempeñaron en aquella edad. Por ejemplo, el matrimonio de Menelao y Helena fue matrilineal y matrilocal. Puesto que Menelao aparece en Homero como rubio, es evidente que procedía del Norte, mientras que Helena era la hija de Tíndaro, el rey de Esparta. Helena era la mujer más bella del mundo, y Menelao, naturalmente, se sintió insultado por el hecho de que ella prefiriese a Paris. De todos modos, podemos estar bien seguros —conociendo los intereses políticos en un matrimonio matrilineal— de que la guerra de Troya fue provocada por algo más que por los celos personales de Menelao. Puesto que Menelao era rey en virtud de su situación de marido de Helena, podía perder su trono si la perdía.

(10) Homero, «La Odisea», 6.280-84.

Por lo tanto, rehusó aceptar aquel cambio de maridos y determinó recobrarla, como requisito esencial para su pretensión al trono de Esparta. Cuando Troya cayó, Menelao no se tomó venganza alguna de Helena, aunque ella se había comportado traicioneramente con los griegos. Así, Helena, que fue la responsable de la guerra, irónicamente, fue la que menos sufrió. La volvemos a encontrar en «La Odisea» disfrutando de una vida matrimonial madura con Menelao. Pero Homero nos dice que ella conocía unas drogas que hacían al hombre olvidar sus penas. Estos brevajes, unidos a su fabulosa belleza, han debido ser muy útiles a Helena para recobrar el favor de su marido original, primero.

Un modelo similar puede observarse en el caso de la hermana de Helena, Clitemnestra. Cuando su marido Agamenón partió para Troya dejó a su esposa al cuidado de un heraldo. Irritada porque Agamenón había dado muete a su hija mayor, Ifigenia, como un sacrificio ritual para permitir su expedición a Troya, se desembarazó del heraldo y tomó a Egisto, primo de Agamenón, como nuevo marido. Homero dice que «Egisto se la llevó a su propia casa», pero todas las historias nos los muestran viviendo juntos en el palacio. Cuando Agamenón retornó de Troya, ellos le dieron muerte, y Egisto, como marido de Clitemnestra, fue rey.

Por otro lado, el matrimonio de Penélope con Ulises fue patrilocal. Ella permaneció fiel a su marido durante veinte años, pero fue asediada por diversos pretendientes como si se tratara de una prisionera en su propia casa. El anciano padre de Ulises tenía poco poder, su madre había muerto. Los parientes varones de Penélope estaban lejos, y su hijo estaba inmaduro. La situación de Penélope y Telémaco, en la ausencia de un hombre con talla de héroe que pudiera defenderlos, era comparable a la miserable viudez de la mujer de Héctor, Andrómaca. Andrómaca, casada también en una unión patrilocal, fue abandonada sin recursos al morir Héctor. Cuando se lamentaba de la muerte de su marido, comparaba la pobre vida de su hijo con la de un muchacho cuyos padres viven (11). Evidentemente, «padres» quiere decir realmente «padre», pues sin él el hijo pierde a sus amigos, su puesto en las fiestas de hombres y los dominios que habría de heredar.

La actitud de Homero en relación con las mujeres como esposas aparece muy clara en su descripción de Penélope y Clitemnestra. Penélope merece su más alta admiración por su castidad, mientras que Homero convoca al espíritu de Agamenón para describirle la infidelidad de Clitemnestra en términos reprobatorios. Hasta los más virtuosos miembros del sexo femenino resultan manchados para siempre por el pecado de Clitemnestra (12). Esta afirmación tajante será la primera en una larga historia de hostilidad hacia las mujeres en la literatura occidental.

(11) Homero, «La Ilíada», 22.477-515.
(12) Homero, «La Odisea», 11.427-34; Cf. 3.272.

Sin embargo, es absolutamente incierto que el juicio de Homero sobre Clitemnestra y Penélope refleja el sentir de la Grecia de la Edad del Bronce en relación con las mujeres. Hay que tener en cuenta, sobre todo, que las ciudades en la Edad del Bronce estaban en una constante necesidad de defensa contra «raids» y conquistas, y en el clima políticamente inestable de la sociedad un jefe heróico era un requisito imprescindible para la supervivencia (13). La ciudadela de Micenas, bajo el mando de Clitemnestra y Egisto, era, con mucho, más segura que la de Ítaca, sólo en las manos de Penélope. Ulises, cuya inteligencia le aconsejaba no unirse a la expedición contra Troya, retornó de la guerra y se encontró su palacio en un caos, sublevados muchos de sus esclavos, y sus posesiones mermadas.

El problema de un liderazgo fuerte y efectivo trae a la superficie la intrigante cuestión del matriarcado durante la Edad del Bronce. Aunque los dos conceptos son distintos, a partir de los influyentes escritos del filósofo-sociólogo John Jacob Bachofen, en el siglo XIX, el matriarcado ha sido a menudo —y equivocadamente— asociado a los enlaces matrilineales. El matriarcado puede ser ampliamente utilizado para cubrir un amplio campo de situaciones —desde aquella en la que las mujeres dominan a los hombres hasta una mayor o menor relación igualitaria entre ambos sexos—. Debido a la tendencia aristocrática de la épica griega, los únicos matrimonios formales que podemos tomar en consideración tienen lugar entre reyes y reinas, y dentro de los relatos de Homero sólo hay dos casos en los que el matriarcado parece ser posible. En el reino de Esqueria, Nausícaa, en su determinación de ayudar a Ulises, le aconseja que se acerque y suplica a su madre Arete antes de recurrir a su padre, el rey (14). En la narración siguiente está claro que Arete ejerce un considerable poder, dando sentencias a su pueblo y tomando medidas respecto a Ulises. Sin duda en una sociedad en paz como era Esqueria, las mujeres podían haber ejercido más influencia que en una ciudad asediada, en la que el valor guerrero era una cualidad de mando mucho más significativa para la supervivencia del grupo. Pero incluso el prestigio de Arete es sólo valorable cuando se le compara con el de «otras mujeres de su casa, subordinadas a sus maridos» (15).

Otro lugar en el que la reina podía ejercer un poder igual o mayor al del rey es la ciudad natal de Andrómaca, Tebas. Se consideraba a la madre de Andrómaca como reinando («basileuō»), aunque a su padre también se le consideraba un «señor» («anassō») (16). Tablillas de la Grecia micénica se referían a un gran rey como «anax», mientras que un gobernante subordinado era llamado «ba-

(13) Tucídides, 1.1-12.
(14) Homero, «La Odisea», 6.303-15.
(15) Homero, «La Odisea», 7.68.
(16) Homero, «La Ilíada», 6.397; 6.425; Pomeroy, «Andromache and the Question of Matriarchy».

sileus». Por otro lado, Homero usa el verbo «basileuō» para referirse al gobierno por los reyes en otros casos. Posiblemente, tenemos aquí un conflicto entre una tradición acerca del reinado de una reina, y una adición hecha por un poeta que no podía concebir a una mujer gobernando sobre una ciudad. Sin embargo, si el ejemplo de una reina poderosa como Arete o la madre de Andrómaca tuvo o no alguna implicación para otras mujeres es cosa que, simplemente, se desconoce. Nadie llamaría un matriarcado al Renacimiento Británico por el hecho de que se hubieran producido los reinados de María Estuardo, María Tudor e Isabel. De acuerdo con lo dicho, la cuestión del matriarcado en la Edad del Bronce permanece como tema de tentadoras especulaciones.

La preocupación por la continuidad de un poder sólido, probablemente contribuyó a hacer que el sistema matrilineal decayera al final de la Edad del Bronce. Menelao, por ejemplo, insiste en tener un heredero varón aunque siempre tuvo una hija legítima. La sucesión en Ítaca fue siempre ambígua. Los pretendientes de Penélope pensaron originariamente en casarse con ella y suceder a Ulises como reyes. Sin embargo, cuando Telémaco se hizo hombre las intenciones de los pretendientes cambiaron: comenzaron a hablar tanto de llevar a Penélope a sus propios palacios como de desafiar directamente a Telémaco para que hiciera valer su derecho al título y posesiones de su padre.

Un modelo especial del sistema matrilineal se produce en la épica griega; el de los héroes que buscan su descendencia a través de la unión de una mujer mortal con un dios. En realidad, la costumbre pude haber cubierto la necesidad social de legitimar a la descendencia habida en relaciones extramatrimoniales —una respuesta necesaria a la fluidez moral y a la autonomía personal característica de la época. El ejemplo homérico más conocido es el de Sarpedón, el hijo de Laodamía y de Zeus. Muchos dioses tuvieron descendencia, y en general parece como si las mujeres de estatus heróico pudieran tener hijos fuera del matrimonio y considerar a un dios como padre. Pero esto podía, simplemente, no creerse, y así sucede en el mito, no homérico, que describe el desprecio que recayó sobre Semele, soltera, cuando quedó embarazada de Dioniso aunque ella pretendiese que Zeus era el padre de su hijo.

Amazonas: mujeres como guerreras

Las sociedades matriarcales —en el sentido de sociedades totalmente compuestas por mujeres más bien que dominadas por ellas— aparecen descritas en la literatura y en el arte de Grecia de todos los períodos. Las Amazonas, un grupo de mujeres guerreras, se consideraba que vivían en el Norte de Anatolia, o incluso más allá, en el mundo bárbaro. La explicación del origen de su nombre es que deriva de «a» (sin) y «mazos» (seno). De acuerdo con esta imagi-

nativa etimología, se extirparían el pecho de la derecha con objeto de poder manejar el arco con mayor facilidad. Recurrían a los hombres de las tribus vecinas para tener intercambio sexual. Las hembras eran criadas, pero los niños varones eran expulsados o mutilados para ser solamente utilizados como sirvientes. Muchos héroes de la Edad del Bronce, según se dijo, habían luchado contra las amazonas, con éxito en todos los casos. Aquiles mató a la reina de las amazonas Pentesilea, que había acudido a Troya como aliada de Príamo. Belerofonte y Príamo ya habían luchado contra ellas una vez (17). Uno de los trabajos de Heracles fue obtener el cinturón de una reina de las amazonas. El héroe ateniense Teseo también tuvo que emprender una campaña contra ellas y vencerlas. De acuerdo con «La vida de Teseo», de Plutarco, las amazonas incluso siguieron a Teseo hasta Atenas y combatieron contra él. Teseo se casó con una de sus reinas (Antíope o Hipólita), pero la mató cuando se enfureció por su plan de dejarla y contraer nuevo matrimonio con Fedra.

Que las amazonas tuvieran una existencia histórica real es poco probable. De todos modos no parece que esté fuera de toda posibilidad el que hayan existido sociedades exclusivamente femeninas. Heródoto relata que las amazonas sucumbieron ante los Escitas, cuya realidad histórica nadie ha puesto en duda, y que amazonas y escitas, juntos, fueran los antepasados de los Saurómatas. Las amazonas se rindieron a los escitas, en parte porque ellas preferían el sexo a la victoria. Heródoto añade el interesante detalle de que las mujeres eran capaces de aprender el lenguaje de los hombres, pero que éstos no podían entender el de las amazonas (18).

Por otro lado, el hecho de que muchos de los héroes griegos tuvieran que probar su fortaleza precisamente contra las amazonas, podría resultar ser, o una ficción mítica total, o que se tratara de un grupo cuyas excentricidades inspiraron muchos cuentos falsos. Así, tenemos que Alejandro el Grande se uniera a una amazona, y que incluso en el siglo XII después de Jesucristo, Adam de Bremen, todavía escribiera sobre unas amazonas que vivían en el Este.

Las amazonas aparecen frecuentemente en las artes figurativas, donde son mostradas con cortas túnicas como las que llevaba la diosa Artemisa o con amplios pantalones orientales, a veces, con un pecho desnudo pero nunca faltándole uno (Lámina 1). La figura de la amazona permitía al artista griego mostrar a hembras atléticas sin ofender ninguna sensibilidad al sugerir que pudieran ser griegas.

Hay muchas representaciones de batallas, llamadas «amazonomaquias», de griegos contra amazonas. A menudo, como en las metopas del Partenón, una «amazonomaquia» va emparejada con una escultura representando una batalla de los griegos contra centauros. Los centauros eran criaturas lujuriosas con la cabeza de hom-

(17) Homero, «La Ilíada», 3.189; 6.186.
(18) Heródoto, 4.110-17.

bre y el cuerpo de caballo. Eran, prácticamente hablando, todos machos, al menos hasta el siglo IV. Quizá el espíritu griego, con su tendencia a combinar simetrías y alternativas, haya creado una ficción separada para cada grupo: el centauro macho y lujurioso; la amazona, hembra y casta.

Hay otra sociedad exclusivamente femenina que se supone que existió por breve tiempo en la isla de Lemnos durante la Edad de Bronce. Las mujeres de dicha isla habían sido rechazadas por sus maridos debido a su ofensivo olor. Con la sola excepción del padre de Hipsipila, rescatado por ésta, las mujeres mataron a todos los hombres de la isla en una noche. Dieron buena acogida a los Argonautas, que habían pasado por allí, y tuvieron muchos hijos para repoblar la isla. Como muchas amazonas, las mujeres de Lemnos quedaron tan encantadas de los héroes griegos que quisieron retenerlos. Sin embargo, los Argonautas prefirieron el deber al placer y continuaron su búsqueda del Vellocino de Oro.

Las mujeres en un mundo de hombres

La sociedad descrita por Homero y sus comentarios sobre ella reflejan claramente un sólido sistema de valores patriarcales, pero el código de conducta es menos rígido que en otras sociedades griegas posteriores. En una atmósfera de fiera competencia entre los hombres, las mujeres eran vistas, simbólica y literalmente, como propiedades —premios en las contiendas y despojos en la conquista— y la dominación ejercida sobre ellas incrementaba el prestigio de los machos.

Las mujeres, libres o esclavas, eran valoradas por su belleza y sus dotes personales. Así, Agamenón anunciaba que prefería a Criseida que a Clitemnestra, pues la muchacha esclava no era en absoluto inferior, ni en belleza, tipo, inteligencia y dotes (19). Vemos que la lucha por las mujeres valiosas provocaba peleas homicidas entre los hombres.

Es interesante saber que una pelea con Agamenón por una valiosa esclava fue lo que precipitó la retirada de Aquiles de la lucha en Troya y dio lugar al tema de «La Ilíada». Los troyanos más viejos tomaron indudablemente a Helena como una valiosa causa para la lucha, aunque reconocieron el alto costo de tratar de retenerla mientras que en el lado griego la pérdida de Helena incitó a los soldados no sólo a destruir la ciudad sino también a gozar, en desquite, de la violación de sus mujeres (20). En otros contextos menos monumentales relatados por Homero, una valiosa esclava fue ofrecida como precio en una carrera a pie en honor de Patroclo, y Eurimedusa fue seleccionada por los Feacios como un trofeo especia

(19) Homero, «La Ilíada», 1.113-15.
(20) Homero, «La Ilíada», 2.355-56.

para el rey Alcínoo (21). En el sentido de la conquista, era una medida extra de prestigio para un guerrero el poseer una esclava que fuese antes esposa o hija de un hombre de alta posición. Así, después de la caída de Troya, las mujeres de la familia real fueron asignadas como premios especiales a los héroes del ejército griego.

Generalmente, cuando las ciudades eran conquistadas o invadidas, los prisioneros varones o eran rescatados por sus familiares o ejecutados por los vencedores, pero las mujeres y los niños eran hechos esclavos (en este contexto, el rescate de la madre de Andrómaca era muy poco usual) (22). Por lo tanto, había un gran número de esclavas en el campo del ejército griego que fueron conducidas a Grecia para servir a sus conquistadores. La descripción dada por Homero es confirmada por tablillas micénicas que relacionan un gran número de mujeres y niños, a veces incluso con su lugar de origen (23). Las mujeres y los niños eran probablemente esclavos, y los pequeños varones están registrados como hijos de las mujeres, indicando que habían nacido de alguna unión informal. Posiblemente, los padres eran esclavos varones y tales uniones eran consentidas por los vencedores. No obstante, es más probable que los padres fueran hombres libres unidos a las esclavas simplemente por placer.

La disponibilidad de las esclavas facilitaba un doble papel sexual en una sociedad épica. Los reyes eran las cabezas de una familia patriarcal que incluía concubinas esclavas, tanto para su propio uso como para ser ofrecidas a guerreros de paso y obtener, así, su apoyo. Cuando Agamenón volvió junto a Clitemnestra después de diez años de ausencia esperaba firmemente que ella diera su bienvenida a la concubina tanto como a él mismo. Tenía, además, una concubina, que guardó, de cuando estaba en el campo de Troya. Hemos dicho también que Menelao, deseando un heredero, hizo lo posible para tener un hijo varón, Megapentes, con una de sus concubinas. El hecho de que Laertes no tuviera relaciones sexuales con sus esclavas, por temor a su mujer, fue considerado como algo digno de comentarse. A Laertes le gustaba mucho Euriclea, pero no se acostaba con ella porque temía la reacción de su esposa. Sin embargo, de alguna manera Euriclea tuvo un hijo sin que ello suscitara el desagrado de su amo, pues se convirtió en nodriza del hijo de Laertes, Ulises, y hasta su vejez tuvo relaciones muy afectivas con la familia de éste último (24).

Es obvio decir que a las mujeres no se les permitía las mismas libertades sexuales que a los hombres. Como hemos hecho notar, la infidelidad de Helena y de Clitemnestra produjo críticas conse-

(21) Homero, «La Ilíada», 1.113-15; 23.263; 23.704-5; «La Odisea», 7.8-11.
(22) Homero, «La Ilíada», 6.425-28.
(23) Véanse Michael Ventris y John Chadwick, «Documents in Mycenaen Greek».
(24) Laertes: Homero, «La Odisea», 1.429-33; 19.482-89. Megapentes: «La Odisea», 4.10-14. Euriclea: «La Odisea», 4.743-46; 19.350-56; 19.467-92.

cuencias políticas para sus reinos. Como es costumbre en los regímenes patriarcales, la virginidad de las muchachas no casadas y su buena reputación eran preciadas posesiones. Nausícaa dormía con una aya guardiana a cada uno de los lados, y tanto Penélope como Nausícaa sufrieron disgustos por permitir el ser objeto de ciertas murmuraciones (25). Por otro lado, las penas por la pérdida de la virginidad no eran tan severas como llegaron a serlo más tarde en la Grecia clásica. Homero menciona, sin hacerlo como crítica, a dos muchachas que tuvieron sendos hijos ilegítimos, alegando que habían sido embarazadas por inmortales. Las muchachas se casaron con héroes con los honores de costumbre (26). Las parejas de esclavos eran realmente propiedad del señor y no se les permitía relaciones sexuales entre sí sin la autorización del amo. Esta restricción estuvo en vigor durante toda la antigüedad. Así, no es sorprendente que después que Ulises matara a los pretendientes de Penélope, ejecutara brutalmente a doce de sus esclavas que habían tenido relaciones sexuales con ellos. Homero no dice si las esclavas tenían alguna posibilidad de elección pero reconoce que al menos podían tener sentimientos. Las lamentaciones de Briseida al dejar a Aquiles por Agamenón son famosas. Menos conocida, pero igualmente interesante, es la historia de Fénix y su querella con su padre. Su padre se había enamorado de una concubina, y la madre de Fénix empujó a su hijo a que se acostara con la muchacha, esperando que así le preferiría al otro, mucho más viejo. Fénix siguió la sugerencia de su madre y se ganó las maldiciones de su padre (27).

La misma estructura patriarcal que hemos visto en las familias reales de Grecia se halla en las de Troya, con ciertas variantes de menor interés. Las mujeres eran monógamas; los hombres, polígamos. El rey Príamo tenía numerosas esposas y concubinas, la principal de las cuales era su esposa Hécuba. En general, los hijos de las concubinas dejaban de ser esclavos, pero con un estatus inferior. Hemos notado, sin embargo, los esfuerzos de Menelao para legar su trono a su hijo ilegítimo, pues Helena sólo le había dado una hija. Pero de acuerdo con un dicho contado por Ulises, a un hijo ilegítimo siempre se le asignaba una porción menor de la herencia que a los nacidos de una esposa libre (28). La suerte de las hijas ilegítimas no se especifica, ni en Grecia ni en Troya.

Así, son los hijos de Hécuba —entre ellos, Héctor, Paris, Troilo, Polixena y Casandra— quienes desempeñan los papeles directivos en los mitos troyanos. Hécuba tuvo diecinueve hijos, pero la familia de Príamo incluía un total de quince hijos, con sus esposas, además de sus doce hijas con sus maridos. Aquí podemos observar

(25) Homero, «La Odisea», 6.18-19; 6.273-74; 19.527.
(26) Homero, «La Ilíada», 16.175-92.
(27) Homero, «La Ilíada», 9.452-56.
(28) Homero, «La Odisea», 14.199-212.

una interesante combinación de matrimonios patrilocales con matrilocales.

El valor del hijo a los ojos de ambos padres constituye uno de los rasgos simbólicos primarios de la sociedad patriarcal y es destacado tanto en «La Ilíada» como en «La Odisea». La protección de Telémaco por parte de Penélope es evidente, en la partida de éste en el peligroso viaje descrito en el principio de «La Odisea». Del mismo modo, ella ideó la competición con arco cuando comenzó a sospechar que sus pretendientes estaban conspirando contra la vida de su hijo. Pero la madurez requiere un cambio completo en cuanto a esta protección se refiere. Telémaco empezó afirmando su edad viril dando órdenes a Penélope desde las habitaciones públicas del palacio, y también indicando a todos los pretendientes su intención de hacer valer sus derechos al trono de su padre (29). La dependencia de las madres de sus hijos aparece clara en muchos de los trozos literarios de Homero, como es el caso de Anticlea, que murió no de enfermedad sino por la nostalgia de su hijo Ulises (30). Hécuba, puso de manifiesto la profundidad de su amor por su hijo Héctor mostrándole sus senos desnudos, ya marchitos, en una tentativa de disuadirle de ir a la batalla, suplicándole una y otra vez que se quedara, o vengativamente, cuando expresó su deseo de comerse el hígado de Aquiles al saber que éste había matado a Héctor (31).

La fuerza de las relaciones padre-hijo aparece clara, por ejemplo, en las relaciones inmediatas que se establecen entre Telémaco y Ulises, cuando éste regresa a Ítica, aun cuando no se habían visto desde hacía veinte años. La afinidad entre padre e hijo es también alabada por Homero, aunque revista un carácter más brutal, en el caso de Orestes, quien vengó la muerte de su padre matando a su madre (32). Por otro lado, las relaciones entre los padres y su descendencia femenina, por ejemplo, entre Nausícaa y sus padres o Príamo y Hécuba y sus hijas, muestran una menor dependencia de la generación más vieja en relación con la más joven.

Aunque las mujeres sufrían ciertas desventajas bajo el sistema patriarcal, no eran consideradas inferiores o incompetentes, según se ve en los escritos de Homero. Cuando Agamenón y Ulises partieron hacia Troya no tuvieron ningún inconveniente en dejar que sus esposas gobernaran sus reinos durante la ausencia, aunque Agamenón dejara a un heraldo para que cuidara a Clitemnestra. Del mismo modo, en Esqueria, cuando Arete juzgaba a su pueblo, sus decisiones eran tenidas en cuenta. Héctor se preocupaba por lo que las mujeres de Troya pudieran pensar de él, ya que su estrategia, demasiado ambiciosa, había ocasionado cuantiosas pérdidas

(29) Homero, «La Odisea», 1.356.
(30) Homero, «La Odisea», 11.197-203.
(31) Homero, «La Ilíada», 22.79-83; 24.212-13.
(32) Telémaco: Homero, «La Odisea», 16. Orestes: «La Odisea», 3.306-12.

(33). La dependencia de las mujeres respecto de los hombres es expresada también de forma inequívoca. La necesidad que de Ulises tenía Penélope y su lamentación de que era asediada por sus pretendientes en su propia casa son expresadas en forma conmovedora cuando Homero compara sus sentimientos por el deseo de reunirse con Ulises a la situación de un náufrago que está a la vista de tierra (34). Este símil es una dramática indicación de que Ulises, aunque literalmente había naufragado, sufrió menos en sus viajes que Penélope, con sus pretendientes, en su propia casa.

En Troya, las mujeres que vemos viven en una ciudad sitiada, rodeada por un campamento, situación en la que necesariamente dependen de sus hijos y maridos guerreros y otros protectores varones. Andrómaca y Briseida declaran su dependencia respecto de Héctor y Aquiles por razón de que todos los demás miembros de sus familias habían muerto (35). Andrómaca ruega a su marido que no la convierta en una viuda y expresa su deseo de morir tras la muerte de Héctor. Sin embargo, Andrómaca revela su entereza, independencia y competencia cuando realmente ofrece a Héctor algunos consejos prácticos de estrategia militar. Le dice a Héctor que atraiga a las tropas troyanas cerca de unas higueras, donde los muros son más débiles y donde, según las profecías, los enemigos serían destrozados. Héctor, sin embargo, recuerda a Andrómaca que la guerra es asunto de los hombres y que ella haría mejor en volver a casa y dedicarse a tejer (36). Héctor no le dice ésto a Andrómaca como insulto sino, simplemente, haciendo constar el hecho fundamental de la separación de las esferas de actuación del hombre y de la mujer.

La vida diaria en la Edad del Bronce

En la vida de cada día, las mujeres de la realeza y las esclavas se dedicaban a tareas similares, con la significativa distinción de que aquellas trabajaban según su voluntad, mientras que las esclavas eran obligadas a ello. La distinción entre hombres libres y esclavos está marcada en forma más definida. Los hombres libres podían dedicarse a las mismas tareas que los esclavos, pero sólo los hombres libres pueden llevar armas y defender a sus ciudades. Los deberes de la mujer giran alrededor de la casa. El epíteto de Homero, de los «brazos blancos» y los frescos de la Edad del Bronce que muestran a las mujeres con la piel blanca y a los hombres tostados por el sol testifica que los trabajos de la mujer están orientados de puertas adentro. La señora de la casa es la que se ocupaba de la familia y del hogar. Las casas de Alcínoo y de Ulises tenían muchas escla-

(33) Homero, «La Ilíada», 22.105-10.
(34) Homero, «La Odisea», 23.232-40.
(35) Homero, «La Ilíada», 6.410; 19.287.
(36) Homero, «La Ilíada», 6.490-93; Cf. «La Odisea», 1356-57.

vas (37). Todos los alimentos se preparaban en la casa por esclavas y eran servidos por ellas.

Las ropas se hacían, desde el principio al fin, en la casa, y en esta tarea estaban implicadas las mujeres de la realeza, e incluso las inmortales, así como las esclavas. Las mujeres maduras, solían sentarse junto al fuego a hilar y a tejer. Este se situaba en el centro de la habitación principal de la casa. Así, como obvios ejemplos en las reinas que Homero muestra, Helena, Penélope o Arete, el estar sentadas junto al fuego significa que una mujer estaba totalmente al tanto de todo cuando sucediera en su hogar. Es común encontrar a una mujer de la realeza tejiendo mientras entretiene a sus huéspedes, así como muchas de las mujeres de hoy día hacen punto o bordan en público. En ciertos ejemplos, este incesante tejer adquiere un mágico significado: las mujeres están trazando el destino de los hombres. Arete, aunque era una reina, pudo reconocer que el vestido que llevaba Ulises había sido hecho en su propio hogar (38). El episodio de Nausícaa demuestra que hasta una princesa consideraba que el lavado de ropa era tanto una obligación como una realización digna de elogio.

Las mujeres estaban también encargadas de bañar y untar de aceites a los hombres. La falta de gazmoñería de Homero le hace ser muy explícito en esta ocasión, pues esta tarea no estaba reservada a las esclavas ni tampoco a hembras que como Calipso tenían intimidad con el hombre al que bañaban. La joven y virginal hija de Néstor era la que bañaba a Telémaco y le daba masajes con aceite de oliva, y Helena relata que en Troya era ella misma la que bañaba y ungía a Ulises (39).

Otras fuentes históricas también proporcionan testimonios sobre las tareas usuales de las mujeres de la Edad del Bronce. Tablillas procedentes de Pilos, escritas en los caracteres micénicos del lineal B, mencionan como tareas de las mujeres el buscar agua y preparar los baños, hilar, tejer, moler grano y recogerlo. También nos dicen que la ración alimenticia de los hombres era dos veces y media mayor que la de las mujeres (40).

Comparada con la literatura griega posterior, la épica da una impresión generalmente atractiva de la vida de las mujeres. Se esperaba que fueran modestas pero no enclaustradas. Andrómaca y Helena paseaban libremente por las calles de Troya, aunque siempre con escolta, y las mujeres aparecían en el escudo de Aquiles ayudando a la defensa de las murallas de la ciudad (41). También se habla de las citas de muchachos y muchachas fuera de las murallas

(37) Homero, «La Odisea», 7.103; 22.420-23.

(38) Homero, «La Odisea», 7.233-36.

(39) Calipso: Homero, «La Odisea», 5.265. Policasta: «La Odisea», 3.464-66; Helena: «La Odisea», 4.252.

(40) F. F. J. Trisch, «The Women of Pylos»; Ventris y Chadwick, op. cit.; L. R. Palmer, «The Interpretation of Mycenaean Greek Texts», pp. 96, 98.

(41) Homero, «La Ilíada», 18.514-15.

de Troya (42). Muchas mujeres, especialmente Helena, Arete y Penélope, podían permanecer en las habitaciones públicas en presencia de invitados varones sin escándalo. No sólo las concubinas sino también las esposas legítimas podían ser consideradas deseables, y aquí hay aún poca influencia de la misoginia que se desprende de la literatura griega.

(42) Homero, «La Ilíada», 22.126-28.

III

LA ÉPOCA OSCURA Y EL PERÍODO ARCAICO

La historia antigua nos llega en una sucesión fortuita de períodos para los que tenemos documentación útil, entremezclados con otros que permanecen obscuros debido a la carencia de datos escritos. El arte de la escritura desapareció al final de la Edad del Bronce, con la caída de Micenas; por lo tanto, hay muy poca información disponible para las cuatro centurias que siguieron a la guerra de Troya (1200-800 a. C.), y por ello el período es conocido, oportunamente, como la «Edad Oscura». El pequeño conocimiento que de ella tenemos se basa en hallazgos arqueológicos, en algunos trozos de Homero que parecen datar de tal época y en deducciones basadas en la literatura de períodos posteriores.

Hacia los años 800 a. C., la escritura volvió a ser introducida en el mundo griego, adaptando el alfabeto fenicio a los requerimientos del lenguaje griego, aunque incluso para este período arcaico (800-500 a. C.) tenemos sólo restos fragmentarios de la literatura. No obstante, el cuadro que tenemos de esta época está ampliado en cierta extensión por evidencias que ofrecen las artes plásticas, las notables esculturas y la cerámica decorada.

Nuestras pizcas de información provienen de diversas fuentes esparcidas por una amplia área geográfica, sin embargo, sabemos más en cada ciudad de lo referente a la aristocracia que lo que a las clases bajas atañe. Sería, pues, temerario establecer conclusiones que fueran más allá de lo provisional basándose en estas evidencias incompletas, aunque se tienen datos de que existió bastante similitud en la conducta de la aristocracia en diversas ciudades.

Entre las clases superiores puede comprobarse la supervivencia de actitudes y modelos de conducta que fueron preeminentes durante la Edad del Bronce. Los roles sexuales, por ejemplo, en los que los hombres eran guerreros idealizados y las mujeres productoras de hijos, tuvieron una clara confirmación en períodos posteriores, sin perjuicio de las particularidades locales o de la diversi-

dad de estructuras políticas y sociales que pueden encontrarse a través del mundo griego. Así, el papel de la mujer —porque está biológicamente determinado— mostró una gran continuidad a través de estos oscuros tiempos, a pesar de las conmociones que cambiaron las vidas de los hombres.

MOTIVOS PARA EL MATRIMONIO EN TIEMPOS INESTABLES

El período pre-clásico fue un tiempo de grandes cambios, caracterizado por luchas de clases y transformaciones en los sistemas de gobierno. La ciudad-Estado («polis») fue creada como una institución en esta época. Disensiones interiores, así como presiones populares, empujaron a los griegos a fundar nuevas ciudades y colonias en casi todas las tierras no reivindicadas junto al Mediterráneo.

Algunas mujeres desempeñaron una función casi misteriosa en el movimiento de colonización. A menudo era consultado el oráculo de Apolo, en Delfos, sobre importantes asuntos y entre ellos, las empresas de colonización. El dios Apolo hablaba en Delfos a través de una «medium», una mujer profeta llamada Pitia. Que una mujer fuera portavoz de una deidad masculina puede explicarse mediante la hipótesis de que Delfos fuera anteriormente el lugar de un culto ctónico (*) femenino, si bien en los tiempos históricos ninguna mujer salvo la Pitia era admitida en el templo. Un profeta varón le hacía las preguntas. Sus respuestas eran dadas en un estado de trance e interpretadas por sacerdotes. Irónicamente, aunque el oráculo de Delfos tenía un carácter supremo en Grecia, la mujer a través de la cual el dios se comunicaba con los mortales servía meramente como una especie de correo y no tenía influencia directa sobre el significado de las profecías (1).

Los objetivos de la colonización durante estos tiempos demuestran que los motivos de los griegos para estas expediciones no fueron por mucho tiempo los mismos que los de los Argonautas y otros aventureros de la Edad del Bronce cuyas «liaisons» sexuales durante los viajes se limitaban a amores esporádicos con exóticas extranjeras. El objetivo de los colonizadores durante los últimos períodos era el establecerse con sus descendientes de forma definitiva en lugares alejados, y no meramente cosechar despojos de sus conquistas y regresar con el botín a sus primitivos hogares. En consecuencia, cuando las expediciones colonizadoras se hacían total o predominantemente por hombres, los colonizadores se veían a menudo forzados a buscar mujeres entre la población nativa.

Un episodio particularmente violento es relatado por Heródo-

(*) N. del T. Culto a los dioses de bajo tierra y de las tinieblas.

(1) Libanio 12.60.387.

to. Colonizadores atenienses no llevaron mujeres con ellos a Mileto sino que se apoderaron de las mujeres nativas y mataron a todos sus familiares varones. Para vengar estos asesinatos, las hijas de las mujeres secuestradas hicieron un juramento que fue pasando a todas sus descendientes femeninos: no comer nunca con sus maridos o llamarlos por su nombre. Heródoto también habla de la extraña práctica que se desarrolló entre los colonizadores varones de Tera y las mujeres nativas en la época en la que fue fundada la ciudad de Cirene. Los maridos encontraron que sus mujeres tenían gustos completamente diferentes en las comidas; así, los hombres y las mujeres en aquella colonia mantuvieron dietas diferentes (2).

Las costumbres de la Edad del Bronce que juzgaban que el matrimonio era lo más importante para el crecimiento y la fortaleza de la «polis» y que la familia valía más que la realización del individuo se afianzaron a lo largo de los períodos pre-clásicos por más de un camino. Mientras algunos colonizadores en lejanos lugares del mundo griego en expansión, literalmente capturaban a sus mujeres a la fuerza, las clases altas en los centros de poder establecidos arreglaban matrimonios entre hijos e hijas para ampliar su situación política y económica mucho más allá de lo que habían tenido durante la Edad del Bronce. Después de la primera mitad del siglo VII a. C. un gran número de ciudades griegas eran gobernadas por monarcas no constitucionales llamados tiranos. Los tiranos griegos, los aristócratas y los gobernantes extranjeros estaban ligados por medio de complejos matrimonios dinásticos. Esta situación implica, por supuesto, que las relaciones entre marido y mujer en estos casos no suplantaban a las relaciones con los familiares de la misma sangre. Más bien, la esposa servía principalmente como un vínculo material entre su padre —e implícitamente su poder económico y político— y el de la familia de su marido. Los beneficios del matrimonio eran tales que algunos tiranos eran bígamos (3).

La rivalidad prenupcial, elemento procedente de la Edad del Bronce, se continuaba en aquellas vivas competiciones que eran suscitadas por las hijas con padres influyentes. Las formas en las que los pretendientes tenían que probar su valía se explica en las historias que rodean el matrimonio de Agariste, hija de Clístenes, que reinó en Sición desde el año 600 al 570 a. C. Después de que Clístenes salió victorioso en los juegos de Olimpia, proclamó que querría recibir en su casa a pretendientes de la mano de su hija. Trece ilustres aspirantes, procedentes de doce ciudades entraron en la competición. Clístenes hospedó a los pretendientes durante un año —y los festejó con el mismo nivel de realeza que a los pretendien-

(2) Jean Rougé. «La colonisation grecque et les femmes». Mileto: Herodoto, 1.146; Cirene: Heródoto, 4.153; 4.186. Cf. Heródoto 4.108 para matrimonios armoniosos.

(3) Para el matrimonio de los tiranos, véase Louis Gernet, «Anthropologie de la Grèce antique», pp. 344-59.

tes de Penélope— y los tasó de acuerdo con el linaje de cada uno, sus principales virtudes, su destreza en la carrera y en la lucha, sus conexiones familiares y otras características. Fue elegido Hipóclides como primero, pero cuando se condujo de forma ridícula al bailar en su fiesta de esponsales fue rápidamente reemplazado por Megacles, uno de los miembros de la poderosa familia griega de los Alcmeónidas (4). Así, el subcampeón de la prueba fue súbitamente elevado a una preciada situación, y el matrimonio de Agariste fue celebrado con la prodigalidad que el caso requería.

Algunos matrimonios de familias gobernantes fueron, no obstante, más influidos por razones sentimentales que políticas. Pisistrato, por ejemplo, aceptó el matrimonio de su hija con un joven que la amaba mucho y que la besaba siempre que se la encontraba en la calle. El matrimonio de Periandro, tirano de Corinto, y de Melisa fue también un asunto de corazón. Periandro conoció a Melisa, hija del soberano de Epidauro cuando ésta escanciaba vino para los trabajadores de una finca, llevando un vestido de estilo dórico, no cubierto con manto. (Es interesante hacer notar que estas dos jóvenes, hijas de tiranos, no vivían enclaustradas sino mezcladas de hecho con los hombres: una, en las calles de la ciudad; la otra, en una granja). Periandro se casó con Melisa, pero más adelante, en una especie de ataque de celos, la mató. Su apasionado amor fue tan profundo que Periandro poseyó a su mujer una vez muerta. Cuando volvió en sí de su arrebato y se lamentó de verla fría y desnuda y que las ropas que habían sido quemadas con ella no habían ardido, Periandro ordenó a todas las mujeres de Corinto que se reunieran en el templo de Hera vistiendo sus mejores trajes. Desgarró todos los vestidos y los hizo quemar en honor de Melisa (5).

Las mujeres ricas —aunque no tuvieran padres de prestigio— eran siempre deseables. A finales del siglo VI a. C., Teognis de Megara escribió: «No hay hombre, por fino que sea, que rechace el casarse con la peor hija del peor padre si ella aporta mucho dinero; ni mujer que rehuse ser compañera de cama de un hombre de poca valía pero rico, pues siempre preferiría ser rica en vez de buena» (6).

Mujeres dorias: Esparta y Gortina

Por el hecho de que los códigos legales de Esparta y Gortina, una ciudad de Creta, se establecieron en épocas más cercanas, tenemos mayor información escrita sobre sus mujeres que sobre las de Atenas en los tiempos pre-clásicos. Pero gran parte de nuestros conocimientos sobre Esparta proviene de autores no espartanos que

(4) Heródoto, 6.126-31.

(5) Pisístrato: Plutarco, «Obras Morales», 189c, 457f; Valerio Máximo, 5.1.ext.2. Periander: Ath.13 589f; Herodoto, 3.50, 5.92.

(6) Teognis, 185-91.

intentaron destacar las diferencias entre la Esparta Dórica y la Atenas Jónica, y el papel de las mujeres fue un índice del contraste entre los diferentes estilos de vida de una y otra ciudad.

El régimen espartano, desarrollado en el siglo VII a. C., fue tradicionalmente atribuido al legislador Licurgo. Su arcaico código permaneció nominalmente sin cambios a lo largo de toda la historia de Esparta (7). El traer hijos al mundo fue la más importante tarea de las mujeres de Esparta, ya que el Estado se encontraba perpétuamente en guerra y la producción de soldados tenía absoluta prioridad. De acuerdo con ello, la ley de Licurgo sobre entierros prohibía toda inscripción en las tumbas del nombre del fallecido, excepto para los muertos en acción de guerra o para las mujeres fallecidas al dar a luz (8). Puesto que el papel biológico de la madre era considerado al menos tan importante como el del padre, se prescribió un programa cuyo objetivo era la perfecta salud física de las muchachas. A diferencia de Atenas, las muchachas de Esparta estaban tan bien nutridas como los muchachos (9). Los trabajos de la casa así como la obtención de los tejidos eran dejados a las mujeres de las clases inferiores, mientras que las mujeres de las ciudades se ocupaban de la gimnasia, música, familia y crianza de los niños.

Hay algunas dudas respecto a si las muchachas hacían sus ejercicios desnudas. De cualquier manera, el arte espartano durante el período arcaico reproduce el cuerpo femenino desnudo, mientras que el de otras ciudades de Grecia no lo hacía así (10). El vestido de las mujeres espartanas era apropiado a su estilo de vida. Llevaban el «peplo» dorio, con falda abierta que dejaba al aire los muslos y permitía una libertad de movimientos que no tenían las mujeres que vestían el voluminoso «chiton» jónico. Las opiniones variaban en cuanto al hecho de si aquel somero vestido incitaba a la castidad o a lo contrario. Heródoto dice que en un tiempo todas las mujeres griegas llevaban el vestido dorio, que sujetaban en los hombros con unos prendedores. De todos modos, como las mujeres de Atenas usaron estos prendedores, que tenían un largo alfiler, como armas contra los hombres que les traían noticia de la muerte de sus maridos, fueron forzadas, como castigo, a llevar el «chiton», que al estar cosido no necesitaba alfileres (11).

En Esparta, los intereses de la comunidad prevalecían sobre los de los ciudadanos. Todos los niños recién nacidos eran examinados para determinar si podían llegar a ser unos esforzados guerreros. Si

(7) Sobre Esparta, véase H. Michell, «Sparta», con la más completa documentación de las más antiguas fuente: también, Lacey, «The Family in Classical Greece», pp. 194-208, y W. G. Forrest, «A History of Sparta».

(8) Plutarco, «Licurgo», 27.

(9) Jenofonte, «La Constitución de Esparta», 3.

(10) Jean Charbonneaux, «Archaic Greek Art», p. 145.

(11) Heródoto, 5.88.

pasaban el examen se le permitía vivir. Las muchachas, aparentemente, eran criadas todas, pero Plutarco puntualiza que eran meramente entregadas al cuidado de las mujeres nada más nacer (12). El Estado no tenía ningún interés en saber si un niño había sido o no engendrado por el marido de la madre, siempre que el padre fuera un ciudadano de Esparta. Pero cuando al final del siglo VIII a. C., todos los hombres de Esparta estaban en una campaña de larga duración, las mujeres recurrieron a tener relaciones sexuales con unos esclavos conocidos con el nombre de ilotas (13). Pudo muy bien ocurrir que el Estado propiciara estas relaciones con los ilotas por el hecho de que necesitaba una cosecha de jóvenes para el caso de que se produjeran cuantiosas bajas o no regresara el ejército en campaña (14). Los niños habidos en estas uniones eran denominados eufemísticamente «hijos de madres solteras», pero no eran reconocidos como ciudadanos espartanos en el caso de que el ejército retornara victorioso a sus hogares. La mayor parte de ellos fueron enviados fuera, a fundar la ciudad de Tarento.

El adulterio no estaba tan estrictamente definido como en otras sociedades. Varios escritores griegos dicen que los espartanos podían compartir las mujeres, admitiendo relaciones extramaritales en el sentido de que un marido podía prestar su esposa a otro hombre que necesitara un heredero de su hacienda. La interpretación que los atenienses hacían de la conducta de los espartanos puede haber sido influida por la estricta monogamia de su propia sociedad. Se hace difícil creer que las mujeres de Esparta, que eran notoriamente francas —tanto que incluso hay una antología de sus frases ingeniosas atribuida a Plutarco— admitieran ser prestadas por sus maridos para tener hijos para otros. Ya que no hay firmes evidencias sobre dicho extremo, creo más fácil creer que fueran las mujeres las que iniciaran estas relaciones, ya por puro placer o porque aceptaran la alta valoración que la sociedad concedía al tener hijos. Esto no sería nada difícil, sobre todo cuando los maridos estaban en la guerra. Los espartanos pueden no haber tenido realmente un especial interés en restringir las uniones extramaritales, siempre que hombre y mujer fueran sanos ciudadanos de Esparta, en el supuesto de que relaciones sexuales más frecuentes tenían que dar como resultado el producir más niños, o sea, guerreros en potencia.

El matrimonio era promovido en Esparta sobre la base deseable de una mayor procreación. Los solteros eran ridiculizados y sufrían ciertas desventajas legales. Las costumbres matrimoniales espartanas no eran corrientes entre los griegos, ya que el modelo

---

(12) Plutarco, «Licurgo», 3.3.

(13) Aristóteles, «Política», 5.6 (1306b). Cf. Estrabón 6.3.2-3 y los matrimonios de las mujeres Escitas con sus esclavos en la ausencia durante 28 años de sus maridos según Heródoto, 4.1; también, las mujeres de Argos fueron tomadas en posesión por inferiores después del desastre de Sepeia; Heródoto, 6.83.

(14) Debo esta sugerencia a W. K. Lacey, en carta personal.

básico era el matrimonio familiar por captura. Una insólita forma de realizar esto consistía en encerrar a unos cuantos hombres y mujeres en un cuarto oscuro. Cada hombre se llevaba con él a cualquiera de las mujeres que atrapara sin verla (15). Otro sistema más frecuentemente utilizado era que el novio se llevara a la novia secretamente. Aquí, el matrimonio mediante captura no era un despliegue de auténtica fuerza, sino más bien la simbólica materialización de un compromiso previo. La novia era vestida para la boda con ropas de hombre, y el pelo cortado más corto en un estilo hombruno. Si esta especie de travestismo significa la entrada en un estilo de vida absolutamente nuevo, o —como pretende la interpretación psicoanalítica— el novio, acostumbrado a las relaciones homosexuales normales en la vida de campaña, encontraría más fácil su relación física con la novia si ella mostrara algo masculino, es cosa difícil de discernir. El marido continuaba viviendo con su grupo del ejército hasta la edad de treinta años y se veía con su esposa poco menos que a escondidas. Cuando los jóvenes espartanos se habían casado a los dieciocho, las parejas no vivían juntas durante los doce primeros años de matrimonio. Licurgo, al parecer, hizo tal regulación con objeto de que cuando la pareja estuviera junta no se sintiera nunca saciada, tras tan larga espera, suponiendo que entonces su descendencia fuera tan vigorosa como el deseo de los padres. El matrimonio en Esparta era, pues, una especie de matrimonio de prueba que tenía por objeto determinar si la esposa era capaz de concebir. Si la novia no quedaba embarazada, el matrimonio, que había sido mantenido en completo secreto, podía ser anulado sin llamar la atención y sin público deshonor. El hecho de la existencia del matrimonio de prueba implica que la novia podía volver a casarse, con la esperanza de probar su fertilidad con un nuevo marido.

La simplicidad y rigor de la vida en Esparta durante la Edad Arcaica dio paso gradualmente a un nuevo estilo de vida más relajado y más lujoso. Los escritores griegos y romanos tendieron a culpar a las mujeres espartanas por su corrupción. Aristóteles afirma que las mujeres espartanas no habían realmente aceptado las leyes de Licurgo desde el momento de su promulgación (16). Las mujeres no fueron responsables directas del declinante vigor de Esparta después de la guerra del Peloponeso, pero supieron adaptarse rápidamente a una forma de vida menos arcaica y menos exigente.

Para las mujeres, el abandonar el régimen creado por Licurgo significaba abandonar su papel de productoras de niños (17). Necesidades económicas de la sociedad, considerada como un todo, también propiciaron individualmente la limitación en el tamaño de las familias, ya que si la población crecía demasiado, la riqueza ten-

(15) Ateneo, 13.555c.
(16) Aristóteles, «La Política», 2.6.8 (1270a).
(17) Cicerón, «Tusculanas», 2.15.36.

dría que ser dividida en pequeñas parcelas. Como resultado de este cambio de actitud, la población de Esparta comenzó a disminuir después de 479 a. C., y cayó catastróficamente en el siglo IV a. C. (18).

La visible prosperidad de las mujeres mientras el Estado iba declinando, provocó muchas críticas. Antiguamente, no se les permitía a las mujeres el llevar joyas, cosméticos, perfume o ropas teñidas. Hacia el siglo IV a. C., sin embargo, controlaban, mediante sus dotes y herencias, los dos quintos de las tierras y propiedades de Esparta, y algunas mujeres se gastaban el dinero en carísimas carreras de caballos y en vestidos lujosos.

A mediados del siglo III a. C., el rey Agis intentó restablecer la disciplina de Licurgo. De acuerdo con Plutarco, que desaprobaba suavemente la libertad de la que gozaban las mujeres de Esparta, las reformas fracasaron debido al rechazo por parte de las mujeres del abandono de una vida fácil y lujosa a favor de nuevos ideales (19). Aristóteles también criticó a las mujeres espartanas, relacionando diversas causas de la decadencia de Esparta con la degeneración de sus mujeres (20). Aquí, Aristóteles anticipaba la posterior tendencia romana a relacionar el vigor del Estado con la virtud femenina y la debilidad política con la degeneración moral, particularmente en las mujeres.

Aristóteles también hizo notar que la ausencia física de los hombres, que permanecían ausentes durante largos espacios de tiempo debido a sus obligaciones militares, fue causa principal de la libertad de la que gozaban las mujeres de Esparta. La separación entre los sexos y la relativa libertad de las mujeres también puede ser documentada en la ciudad dórica de Gortina durante el período Arcaico. Sin embargo, en Gortina la separación geográfica entre ambos sexos estaba menos marcada, la guerra no era tan constante, y como resultado, los poderes de las mujeres eran menores que los que disfrutaban en Esparta. Parte de las leyes de Gortina, que databan de los siglos VII o VI a. C. y que se conservan en unas inscripciones del siglo V, tenían un gran número de comentarios referentes a la mujer, gran parte de los cuales eran liberales en forma notable. Algunos investigadores creen que las leyes de Gortina representan un escalón en la evolución hacia una creciente libertad en la mujer. Otros, incluyendo a aquellos que creen en la existencia de los sistemas matrilineal y matriarcal en la Creta de la Edad del Bronce, sugieren que estas leyes representan una gradual restricción de la libertad femenina aunque conservan huellas de modelos anteriores (21).

---

(18) Forrest, op. cit., pp. 134-37.

(19) Plutarco, «Agis», 7.

(20) Aristóteles, «La Política», 2 6.5-11 (1269b-1270a).

(21) Véase R. F. Willets, «The Law Code of Gortyn» (en lo sucesivo figurará como «Code»), y Lacey, «Family», pp. 208-16.

Las estructuras sociales de Gortina son comparables a las de Esparta. Las vidas de los hombres libres se aglutinaban alrededor de grupos exclusivamente masculinos en los que eran entrenados para la guerra, y en los que todos comían y dormían juntos. Las relaciones homosexuales no eran mal vistas. No se sabe a que edad podía vivir en su casa un hombre casado, pero Aristóteles sugiere que la separación entre hombres y mujeres era propiciada con objeto de reducir el número de nacimientos (22).

Desde el momento en que los hombres se centraban en sus deberes militares, las mujeres tenían que dirigir el hogar y las propiedades. Así pues, en la ciudad de Gortina las mujeres libres tenían derecho a poseer, controlar y heredar propiedades, aunque la parte de herencia de una hija era inferior a la de los hijos. Después del divorcio, una mujer recibía sus bienes propios y la mitad de las rentas de la familia, y si el marido era culpable pagaba además una pequeña multa. El trabajo de una mujer era reconocido como creador de riqueza y debía ser evaluado, y hay estipulaciones en estas leyes sobre la cantidad de las telas tejidas por una divorciada o una viuda que podían llevar con ellas. Las mujeres no sólo administraban sus propios bienes, sino que cuando un padre, marido o hijo violaba las leyes que regulaban la propiedad de los hijos, el control pasaba a la madre o a la esposa.

Desde el momento en que las leyes reconocían las relaciones homosexuales como válidas, había leyes sobre la violación en las que se establecía una multa en dinero por la violación de una persona no esclava, fuera hombre o mujer. La penalidad era doble si la violación la ejecutaba un esclavo contra una persona libre, pero también había una pena si ésta se cometía contra un esclavo de la familia. En Grecia, el castigo por adulterio era muy severo (por ejemplo, en la Locros italiana el castigo era la ceguera), pero en Gortina las penas eran únicamente monetarias (23). La multa por el adulterio era doble si éste se cometía en la casa del padre, hermano o marido de la mujer. No se especifica ninguna pena para el caso de adulterio entre un hombre libre y una mujer esclava.

Si una mujer libre se casaba con un esclavo y vivía en casa de él, los hijos no eran libres, pero sí en el caso de que el marido viviera en la casa de la esposa. Así, de acuerdo con las leyes de Gortina una mujer podía tener hijos libres y esclavos. Por otro lado, en las disposiciones que concernían a un hijo nacido después del divorcio de los padres, el niño pertenecía primero al padre. La madre era requerida para que presentara el niño a su padre; éste podía aceptarlo o rechazarlo. Si rechazaba al hijo, la madre podía criarlo o desembarazarse de él (*«apoballo»* —«tirarlo»— es el verbo empleado). La poligamia era posible sólo para los hombres. No

(22) Aristóteles, «La Política», 2.7.5 (1272a).
(23) Lacey, «Family», p. 227 y nota.

hay mención de matrimonio entre un varón libre y una mujer esclava. Por supuesto que ningún Estado griego necesitaba regular las relaciones sexuales entre un hombre libre y una esclava, porque era evidente que los hijos de tales uniones no podían ser considerados los herederos de sus padres.

Las reglas concernientes a la *«patroïokhos»* —una muchacha sin padres ni hermanos— eran muy interesantes en Gortina, especialmente en comparación con las estipulaciones griegas para casos equivalentes —*«epikleros»*. La primera obligación de tales muchachas era perpetuar el linaje de su padre teniendo un hijo, y así, conservar la herencia dentro de la tribu paterna. Sus tíos carnales por parte de padre, comenzando por el más viejo, constituían un orden de prelación para acceder a su mano. Les seguían en orden sus hijos —o primos de ella por parte de padre— también ordenados por edades, y finalmente, venían los demás hombres de la tribu. El matrimonio con una *«patroïokhos»* no debió ser muy deseable, especialmente si ella no era rica, ya que continuaba administrando su propio patrimonio después de casada y no pasaba a formar parte de la familia de su marido. En lugar de ello, en una inversión de las prácticas familiares usuales, su marido podía, eventualmente, convertirse en un instrumento para la perpetuación de la familia de su suegro. Las leyes de Gortina también concedían a la *«patroïokhos»* una cierta forma de elección en su matrimonio. En el caso de que ella no quisiera casarse con un miembro de la tribu, la *«patroïokhos»* podía escapar a esta obligación pagando al pretendiente una compensación por su herencia, tras lo cual podía casarse libremente. Si ningún hombre de la tribu solicitaba su mano también ella quedaba en libertad de elegir libremente un marido. Una de las ironías de este caso —un elemento matrilineal perdido en medio de una tradición patrilineal distinta— es que aunque los tíos paternos de la *«patroïokhos»* la cuidaban como una propiedad, los maternos, tenían confiada su educación.

Esta educación de las jóvenes parece haber sido una responsabilidad de muy corta duración, ya que las *«patroïokhos»* y quizás todas las muchachas, eran consideradas casaderas a la edad de doce años. En Gortina, las regulaciones que se referían al adulterio cometido en la casa del padre de una muchacha, de su hermano o de su marido, puede indicar que una novia no salía de la casa paterna hasta que no tenía una edad que la hacía apta para administrar y regir a su propia familia (24).

En Gortina, aunque desgraciadamente no en Esparta, disponemos de las leyes que regulaban aspectos de la vida de las mujeres de las clases inferiores —siervas y esclavas—. Matrimonio, divorcio, nacimiento y posesión de bienes muebles estaban sujetos a leyes que rivalizaban en complejidad y extensión con las que afectaban

(24) Estrabón, 10.482.

a las clases superiores. Una extensa reglamentación era aplicable al matrimonio entre esclavos cuando él y ella pertenecían a dueños diferentes. Por ejemplo, la esposa de un esclavo, así como los hijos tenidos en este matrimonio, pasaban a ser propiedad del dueño del marido. Una esclava casada podía tener propiedades, pues las reglas que regían el divorcio disponen que ella podía llevarse sus bienes muebles (presumiblemente, cosas de uso personal) y el ganado menor, debiendo retornar todo ello a su antiguo amo, salvo si obtuvo de nuevo su estatus de mujer libre mediante el divorcio (25). Un hijo nacido después del divorcio tenía que ser ofrecido, primero a la tutela de su ex-marido, en forma análoga a la presentación que la mujer libre divorciada hacía de sus hijos a su ex-marido. Si su ex marido rehusaba la tutela, el niño pasaba a ser propiedad del tutor de la madre. Un hijo ilegítimo pasaba bajo la jurisdicción de la tutela del padre de la madre, y si éste había fallecido, a la tutela del hermano de ella. Parece que las decisiones que afectaban a las esclavas y a sus hijos estaban en manos de los hombres en mucha mayor medida que las que se referían a las mujeres libres.

Las mujeres dorias, en contraste con las jónicas, disfrutaban de muchas libertades, y entre las dorias, eran las espartanas las más liberadas de todas. La libertad de las mujeres de Esparta parece haber sido el resultado de la tradición dórica, con su estructura social comunitaria y su separación entre los sexos. Pero una comparación con Gortina muestra que las mujeres espartanas eran únicas por importantes detalles, incluyendo su matrimonio a una edad madura y su exención de los trabajos tradicionales de la mujer. Una ordenación cronológica de las leyes de la Esparta dórica, de Gortina y de la Atenas jónica, muestra que las de Esparta, anteriores a las de Gortina en un siglo o dos, eran las más favorables para las mujeres. Las leyes de Atenas, codificadas sólo a partir del siglo VI a. C., eran las más restrictivas, como veremos en detalle en el Capítulo IV.

Las mujeres jónicas: voces de ultratumba

La principal fuente de conocimiento, respecto a las mujeres de Atenas durante la Edad Obscura y el principio del período Arcaico, antes de la codificación de sus leyes civiles, es la arqueología, especialmente el material obtenido de los sepelios de mujeres y sus imágenes en las piezas de cerámica (26). La supervivencia de tal material, así como su obtención en excavaciones, es fortuita, y cuando la información es tan desigual, el historiador debe mejor limitarse

(25) «Leyes de Gortina», 3.40-44.

(26) Para una mayor información, con bibliografía, véase Donna C. Kurtz y John Boardman, «Greek Burial Customs».

a describirlo responsablemente que no a aventurar opiniones. Sin embargo, cuando proceda, trataré de deducir a través de los muertos cómo pudieron haber sido los vivos.

Los roles del sexo, que son familiares a los actuales lectores, estaban ya fuertemente establecidos en Atenas durante la Edad Obscura. Tanto los miembros vivos de la familia que aportaban sus presentes a las tumbas de sus muertos como los artesanos que confeccionaban todos los elementos que adornaban los sepulcros eran conscientes de que los contenidos de las tumbas, así como sus inscripciones, debían ser datos indicativos del sexo del fallecido. El sexo se diferenciaba de varias formas. En el período Protogeométrico (1000-900 a. C.), los enterramientos de hombres y de mujeres que se hacían en el Atica se diferenciaban por la forma de las ánforas en las que las cenizas eran enterradas o en las que servían para marcar las tumbas. Los enterramientos de varones se asociaban normalmente con ánforas que tenían asas en el cuello, mientras que las de mujeres llevaban asas en la panza, horizontales y colacadas en la parte más ancha de las mismas. Las ánforas con asas en la parte más ancha eran las que se usaban para llevar agua, tarea tradicionalmente realizada por mujeres (27). A finales del siglo X a. C., ánforas para llevar en el hombro fueron substituyendo en los enterramientos de mujeres a las de asas en la panza, hasta ser las usuales en el siglo siguiente. (Láminas 2 y 3)

En las vasijas geométricas —que se extendieron durante toda la Edad Oscura y principios de la Arcaica—, aparecen figuras humanas por primera vez desde la caída de Micenas. La primera de estas figuras es la de un familiar doliente que apareció en un fragmento de cerámica hallado en el Atica (28). Respecto a la forma de las vasijas, la tradición establecida en el período Protogeométrico tiende a prevalecer. Un ánfora de asas en la parte más ancha aparece utilizada en cinco o seis enterramientos de mujeres del Atica, en las que la *«prothesis»* (exposición del cuerpo) y *«ekphora»* (transporte del cadáver a la tumba) aparecen dibujadas en los ornamentos de las vasijas. Dado que las figuras están solamente esbozadas como simples siluetas, es muy difícil darse cuenta a primera vista del sexo de los fallecidos. De todos modos se han intentado descifrar varios signos iconográficos con objeto de determinar el sexo de los cuerpos que figuran en las vasijas del tipo *«prothesis»* y *«ekphora»*. En las ánforas que han sido ampliamente estudiadas se encuentran muchos más cadáveres de hombres que de mujeres. A juz-

(27) Véase V. R. d'A. Desborough, «Protogeometric Pottery», pp. 5-6; Evelyn Lord Smithson, «The Protogeometric Cemetery at Nea Ionia», p. 151. La profesora Smithson, en carta personal, disidente con la sugerencia de Desborough de que las ánforas panzudas servían para acarrear agua.

(28) Para el período geométrico véase a J. N. Coldstream, en «Greek Geometric Pottery», y a Gudrun Ahlberg en «Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art». Muchos de estos datos siguen siendo objeto de controversia.

gar por la forma de las vasijas y el sexo de los cuerpos representados, resulta que hay muchas más ánforas con escenas de *«prothesis»* y *«ekphora»* asociadas a enterramientos de varones que de hembras.

El sexo de un ateniense fallecido por esta época puede también determinarse por la naturaleza de las ofrendas colocadas en el interior de las tumbas. A diferencia de los espartanos, las mujeres de Atenas continuaban realizando las tareas hogareñas que se describen en los poemas de Homero. Así, las tumbas de mujeres contienen objetos tales como husos para hilar, ciertos tipos de joyería y cacharros de cocina, mientras que las de los hombres tienen objetos que tipifican el mundo del guerrero —lanzas, escudos y copas para beber—. Además, también se encuentran en algunas tumbas de mujeres «kalathoi» —pequeñas cestas probablemente usadas para frutos del campo o lana— que, aunque poco usuales, lo que constituye una indicación más de la continuidad en sus roles domésticos (29).

Junto a las descripciones de cadáveres femeninos, también se muestran en las vasijas geométricas *«prothesis»* y *«ekphora»* los tradicionales roles en relación con las atenciones a los muertos. A las esposas del rey les correspondía la responsabilidad de lavar, ungir y vestir el cadáver preparado para el enterramiento. También hacían una especie de dirección en los lamentos y quejas por el muerto, conjuntamente con las esclavas de la familia y plañideras profesionales que se alquilaban para los funerales. En estas vasijas se puede identificar ocasionalmente a las mujeres por el dibujo marcando los senos, pero en general, se las reconoce más fácilmente por las actitudes de lamentación, como los clásicos gestos femeninos de dolor, las manos levantadas, o interpretando las danzas funerarias rituales, o golpeándose las cabezas y mesándose los cabellos. Vasijas contemporáneas del Geométrico Atico muestran a mujeres en duelo lacerándose la frente y las mejillas hasta hacerse sangre. Sería muy difícil expresar en imágenes, desde el punto de vista visual, el hecho de una mujer cantando, pero hay referencias literarias, tan tempranas como las de Homero, en las que se describen estas lamentaciones desde una muda desesperación hasta un formal canto antifonal (30). En contraste, los varones tienden a ser mostrados, en su dolor, en posturas más rígidas y retenidas, normalmente con una mano en la cabeza.

Las imágenes femeninas suelen estar diferenciadas por largas vestiduras, en silueta. Cuando se trata de hombres como es el caso de aurigas, que empiezan a representarse con túnica, las mujeres se distinguen por llevar largas y amplias faldas. También a veces se distinguía a los miembros de la familia del muerto de las plañideras

(29) Smithson, «The Tomb of a Rich Athenian Lady», 850 a. C.

(30) Homero, «La Ilíada», 24.720-26; «La Odisea», 24.58-62; Margaret Alexiou, «The Ritual Lament in Greek Tradition», pp. 10-14.

profesionales por sus distintos vestidos, y algunas mujeres, que deben ser de parientes, aparecen sentadas con niños sobre las rodillas.

La asociación de las mujeres con los rituales que rodean a la muerte sigue siendo una costumbre en la Grecia actual. Las mujeres han sido siempre más libres que los hombres en dar rienda suelta a sus manifestaciones de dolor, razón por la cual son emotivos partícipes de los funerales. El lavado y vestido del cadáver tiene ciertas analogías con el cuidado de los niños. El ciclo de la vida nos hace empezar con los cuidados de las mujeres y nos devuelve al cuidado de las mismas.

Desde consideraciones puramente materiales, las esposas de los reyes y gobernantes tenían las mejores razonas para sentirse profundamente afectadas por la muerte de sus parientes varones, pues la vida de las mujeres que carecían de la protección masculina era ciertamente penosa. La dependencia de las mujeres en cuanto a los hombres, que era clara en las leyendas de la Edad del Bronce, se encuentra también documentada en la Edad Obscura. Por supuesto, mucho de los símiles en la épica homérica se supone que datan de este período más bien que del de la Edad del Bronce. Una de estas descripciones se refiere a una viuda pesando lana en una báscula para poder obtener unos miserables ingresos con los que atender a sus hijos. La poesía de principios del período Arcaico da un cuadro parecido sobre las mujeres que intentaban mantenerse por ellas mismas. Una mujer que buscaba trabajo, especialmente si iba cargada con un hijo, tendría grandes dificultades para obtenerlo. Hesíodo mismo advierte al granjero de que no debe contratar a una sirviente con un niño que criar (31). Un himno a Demeter, probablemente compuesto en el siglo VII a. C., describe cómo una mujer libre y adulta puede buscar empleo como niñera o criada. Y espera a posibles empleadores en el pozo del poblado (32). Esta mujer también podía ofrecerse temporalmente como plañidera. En los funerales de su propio padre, marido e hijos debió llorar mucho más por ella misma que por sus muertos.

No sólo las ofrendas a los muertos pueden ser elocuentes sino también los propios esqueletos, ya que la inhumación y la cremación se practicaban simultáneamente. Por supuesto, un pequeño número de éstos han sido analizados para determinar su sexo y su edad. El lector puede sentir asombro por mi temeridad al extraer conclusiones con tan insignificante material disponible. El hecho de que nuestras evidencias de la Edad Obscura coincidan con los modelos demográficos hallados en posteriores sociedades pre-industriales de las que hay mayor documentación, justifica su inclusión aquí. J. Lawrence Angel ha examinado los restos óseos de un gru-

(31) Homero, «La Ilíada», 12.433-35; Hesíodo, «Los Trabajos y los Días», 602-3. Finley («Was Greek Civilization based on Slave Labour?», p. 53, nota 4) opina que la mujer a la que se refiere el escrito era una esclava más bien que una obrera.

(32) «Himno Homérico», 2.98-104.

po de treinta y dos tumbas (nueve recién nacidos, dos niños, cuatro hembras adultas y siete varones adultos) de un cementerio familiar del Agora ateniense, de fechas entre el último cuarto del siglo VIII al segundo del VII a. C. (33). Los años asociados a la crianza de niños son, aparentemente, inconcretos en cuanto a las mujeres se refiere, ya que las edades de fallecimiento de tres de éstas están entre +16, +18 y +50; las de los hombres que pudieron ser determinadas fueron 34, 43, 44 y 48.

Aunque podría juzgarse como probable que los enterrados en tumbas duraderas y los usuarios de buena cerámica geométrica fueran ricos o disfrutaran posiciones de prestigio, han sido halladas, comparativamente, más tumbas de gente pobre que de ricos, pero algunos de los más opulentos entierros eran de mujeres. Los dos enterramientos más ricos en el terreno familiar del Agora eran de mujeres jóvenes, aunque el esqueleto de la que tenía dieciocho años muestra que no se trataba de una mujer sedentaria ya que debía haber flexionado los pies a menudo, bien trepando por colinas escabrosas (comunes en la topografía de Atenas) o poniéndose en cuclillas ante fuegos para cocinar. Una de las más ricas tumbas geométricas excavada en Atenas pertenece a una mujer (34). Después de la cremación, las cenizas de esta mujer fueron sepultadas con las joyas que había llevado en su *«prothesis»*. Además de las ofrendas usuales, su tumba contenía dos sellos de marfil y la maqueta de un granero. Pienso que es poco probable que las mujeres ricas de Atenas estuvieran personalmente dedicadas a actividades comerciales, aunque trabajaran en labores caseras. No obstante, los sellos y el modelo de granero pueden simbolizar actividades económicas del padre o del marido de la muerta, o pueden referirse a bienes de la dote de la mujer o a su papel de guardiana de la despensa familiar. También puede sugerirse que los ricos funerales de mujeres sean un despliegue de la riqueza del padre, esposo o hijos de la fallecida.

El porcentaje de población masculina y femenina en este periodo es sorprendente. El cementerio familiar de *tholoi,* en el Agora, muestra casi dos veces más de enterramientos de hombres que de mujeres, y el estudio de la cerámica en que se representan *«protheseis»* y *«ekphorai»* arroja también más funerales masculinos que femeninos. Este desequilibrio puede ser explicado haciendo especulaciones en el sentido de que eran más los hombres a los que se dedicaban especiales honras fúnebres que las mujeres. Pero Homero, quien probablemente relata una tradición de la Edad del Bronce, aunque pueda estar reflejando la Edad Obscura, hace constar que Príamo tuvo cincuenta hijos pero sólo doce hijas; Nausícaa es la única hembra en un gran número de hijos varones; Andrómaca menciona a sus siete hermanos. Hemos visto también que algunas

(33) J. Lawrence Angel, «Geometric Athenians» y carta personal.
(34) Smithson, «Tomb».

colonias griegas fueron fundadas sólo por hombres, los que, por lo tanto, se veían obligados a buscar esposa entre la población nativa. No hay duda de que las presiones demográficas en la metrópolis fueron un importante factor en la colonización. Se ha comprobado que en este período se produjo un alza de la fecundidad unida a una disminución en la mortalidad infantil y juvenil (35). Un método eficaz ecológicamente para limitar la población es destruir a los miembros reproductores del grupo, las mujeres, y la razón más probable para este desequilibrio sexual en una población es el infanticidio de las hijas (36). Aunque no puede probarse más allá de una posible duda que se eliminara selectivamente a los hijos de sexo femenino, la evidencia parece apuntar este camino. Si la escasez de mujeres que esto produjo trajo consigo una mayor competencia para obtenerlas es cosa que se ignora. No obstante, no sería correcto inferir que las mujeres maduras fuesen despreciadas durante la Edad Obscura justamente porque se practicara el infanticidio de las niñas.

El tipo básico de la inscripción mortuoria en el período Arcaico era la estela, una lápida de piedra romboidal y estrecha mostrando frecuentemente el perfil de una persona puesta de pie. Las mujeres nunca aparecían solas en estos monumentos en la Atenas de la época, pero ocasionalmente un guerrero aparece acompañado por una pequeña figura femenina que debe ser algún pariente (37). En otras partes del mundo griego, las mujeres fallecidas son conmemoradas con estas estelas. Este tipo de monumentos era muy caro, así que la legislación sobre el lujo fue la responsable de la ausencia de estelas en las tumbas de mujeres (38).

Las estatuas de mármol de doncellas *(«korai»)* y de muchachos *(«kouroi»)* son los ejemplos característicos de la escultura del período Arcaico más interesante. (Laminas 4-6). Varios de los *«kouroi»* pero muy pocas de las *«korai»* eran usadas como inscripciones funerarias. A qué otro propósito podían servir las *«korai»* es cosa aún en discusión. Gisela Richter especula sobre el hecho de que la *«kore»* representa «una bella muchacha al servicio de una diosa», aunque muchas estaban al servicio de varias diosas (39).

Al parecer, la primera «kore» fue dedicada, alrededor del año 660 a. C., a Artemisa por una mujer, Nicandra, la que se identificaba a sí misma añadiendo los nombres de su padre, hermano y marido. Pero esta es una excepción; muchas *«korai»* eran dedicadas a las diosas por hombres. No existe diferencia entre las dedicatorias hechas por mujeres o por hombres, ni en las realizadas por miembros de diferentes clases sociales, que en lo que respecta a las mu-

(35) Angel, «Ecology and Population in the Eastern Mediterranean», pp. 99-100.
(36) K Weiss, «Demographic Models for Antropology», p. 76.
(37) Kurtz y Boardman, op. cit., p. 222.
(38) Para esta legislación, cuya fecha es discutida, véase Cicerón, «Leyes», 2.26.64 y G. M. A. Richter, «The Archaic Gravestones of Attica», pp. 38-39.
(39) Richter, «Korai», p. 4.

jeres de Atenas, van desde las hechas por una lavandera a la esposa de un magistrado. La primea puede haber utilizado su dedicatoria como un anuncio de su profesión; la segunda, como un anuncio de la prosperidad de su marido y de la propia (40).

Las figuras de *«korai»* y *«kouroi»* se derivan de prototipos egipcios de estátuas vestidas y erectas de varones y de hembras. La versión griega muestra desnudos masculinos mientras que las estatuas femeninas permanecen vestidas. Algunas *«korai»* se visten con el «peplos» dórico, que deja percibir el cuerpo, pero la mayor parte llevan el traje jónico, más pesado, ocultando la figura con sus múltiples pliegues de tela. A pesar de las telas, las nalgas de las muchachas aparecen a menudo voluptuosamente delineadas, e igualmente en cuanto a la representación de los muchachos (41). De acuerdo con el contexto homosexual de la antigüedad griega, eran las nalgas y no los pechos la parte más atractiva de la figura femenina. Una larga cabellera obscura, con una flor en ella, era también algo muy admirado, según se desprende de la poesía de Arquíloco y Semonides, y largos bucles se encuentran tanto en los *«kouroi»* como en las *«korai»* (42). El mármol era policromado y adornado con joyas reales, pendientes, brazaletes y collares. Parece razonable deducir que las *«korai»* habían de ser representadas totalmente vestidas desde el momento en que eran dedicadas a castas diosas tales como Artemisa, Atenea y Hera, que siempre habían sido mostradas así. Debido a la estrechez de sus vestidos, las *«korai»*, a través de toda su historia, aparecen erectas, con un pie ligeramente avanzado, mientras que las figuras de los *«kouroi»*, en forma de desnudo masculino, admitían una variedad de poses. Debido a la sólida inmovilidad columnaria de las «kore», pesadamente vestidas, y a la práctica de las mujeres de llevar cargas en la cabeza, las figuras femeninas se empleaban ocasionalmente como columnas para soportar techos. Este tipo de estátuas, denominadas «cariátides», fueron usadas en los tesoros arcaicos de Sifnos y Cnido, en Delfos, bastante antes de que aparecieran las muy conocidas del Erecteion en Atenas (Lámina 7).

Las mujeres en la poesía lírica

El período arcaico fue una época de individualismo en poesía. Las actitudes hacia la mujer recorren toda la escala, desde los ecos de la misoginia que se trasluce en la descripción de Pandora hecha

(40) Anthony E. Raubitscheck, «Dedications fron Athenian Acropolis», pp. 456-66.

(41) Christine Havelock, «The Nude in Greek Art».

(42) Arquíloco: E. Diehl «Anthologia Lyrica Graeca» (reseñada en lo sucesivo como «Diehl»), fragmento 25; Semónides, fragmento 7.65-66 «Diehl».

por Hesíodo (véase página 16) hasta el amor a las mujeres expresado tanto por poetas como por poetisas.

La hostilidad de Hesíodo hacia las mujeres formaba parte de una amargura generalizada producida por el sentimiento del poeta de que le había tocado vivir en un tiempo de injusticia social y económica. Acosado por la pobreza, Hesíodo consideraba a la mujer como una necesidad, pero también como una responsabilidad económica cuyos vicios se parecen a los de la primera mujer, Pandora:

> «Quien rehuye el matrimonio y los hechos conflictivos de la [mujer,
> y no quiere casarse, llega a la calamitosa vejez,
> sin nadie que cuide de él pese a sus cuantiosos medios;
> Así, una vez que muere, su distante parentela
> se reparte su patrimonio. El que opta por el matrimonio,
> y logra una esposa buena y de apropiado sentir,
> podrá oponerse a la desgracia durante toda su vida.
> Pero el que carga con una de nociva especie
> vive con una pena sin fin en su corazón y en su alma,
> ¡Y esa es una fatal enfermedad!» (43)

Y aconsejaba lo siguiente:

> «No dejes que una mujer con caderas excitantes te engañe con palabras engatusadoras y mimosas; primero está tu granero. El hombre que confía en una mujer, confía en un engaño.
>
> Trae a casa a una mujer cuando tengas la edad adecuada, ni mucho menos de treinta ni mucho más —esta es la edad correcta para el matrimonio. Deja que tu esposa haya crecido durante cuatro años y cásate con ella al quinto. Cásate con una doncella, de modo que puedas enseñarla delicadas maneras, y especialmente, cásate con una que viva en tus cercanías, pero observa cuidadosamente todo a tu alrededor y mira que tu matrimonio no sea una burla a tus vecinos. Pues lo mejor que un hombre puede ganar es una buena esposa, pero también, lo peor que puede obtener es una mala.» (44)

La hostilidad de Hesíodo queda ratificada por Semónides, un poeta filósofo del siglo VII a. C., y por Focílides en el VI, los que comparan a la mujer con una especie de ganado. Sólo una —la mujer que es comparada a una abeja— parece ser el modelo. La abeja es notable no sólo por su industriosa naturaleza sino también por su forma asexual de reproducirse (45). Por lo tanto, la mujer virtuosa no debe desplegar un gran interés por el sexo, pues de lo contrario podría ser llevada al adulterio y hacer que su cornudo mari-

---

(43) Hesíodo, «Teogonía», pp. 603-12.
(44) Hesíodo, «Los Trabajos y los Días», pp. 373-75, pp. 695-705.
(45) Focílides, frag. 2, «Diehl». Las abejas: Aristóteles, «Generación de los animales», 10.759-60: Virgilio, «Geórgicas» 4. 198.99.

do fuera la irrisión de sus vecinos. Por si fuera poco, junto al orgullo de tal conducta, existen razones prácticas para la necesidad de tener una esposa frígida. Hesíodo nos dice que es deseable el tener un hijo único, aunque Semonides habla de un cierto número. Una mujer poco proclive a la actividad sexual sería más probable que tuviera un número limitado de hijos. Es curioso también que la mujer de nalgas estrechas era considerada poco deseable debido, sin duda, a la práctica del coito anal que era también un método muy usado de contraconcepción.

La gran sátira contra las mujeres escrita por el romano Juvenal aproximadamente setecientos años más tarde fue anticipada por el catálogo de los vicios femeninos hecho por Semonides de Amorgos (46):

Sobre las mujeres

Crió Dios la mujer, primeramente
de entendimiento, y juicio desprovista,
de una cerdosa puerca: y por costumbre
le hace siempre tener sucia la casa.
Reclinada en el suelo, se revuelca;
jamás se lava, y de soez vestido
cubierta, y asquerosa, siempre echada
sobre el sórdido cieno engorda y crece.

A otra crió una dolorosa zorra,
y la ciencia le dió lo bueno y lo malo.
En esta casta de mujer se encuentra
mucho perverso: y otro mucho bueno,
y la ira la dobla, y la maneja
a todos lados sin prudencia y tino.

En sus costumbres, otra se parece
al perro que es su padre: anda anhelante
por oir y saber todas las cosas.
Todo lo mira con hambrientos ojos,
y con tanto mirar siempre se engaña.
Cuando ve algún hombre ladra y gruñe,
y ni las amenazas del marido,
bastante son a contener sus iras.

Ni aunque le eche los dientes de la boca
irritado y feroz de una pedrada,
ni aunque la halague con palabras buenas;
ni el respete a los huéspedes la entrena,
sino que siempre furibunda grita.

Otra la hicieron los dioses de la tierra
y al hombre para carga se la dieron:
la cual ni el bien ni el mal jamás conoce,
y su saber se ciñe, a si los dioses
dan a la tierra riguroso invierno

(46) Semónides, frag. 7, «Diehl».

para acercarse al fuego con su silla.

Mas vuelve ya tu pensamiento a aquella
que ha nacido del mar: alegre y blanda
en todo el día de reir no cesa.
El huésped que en su casa la mirase
la llenará de inmensas bendiciones,
y jurará no hallarse en todo el orbe,
ni ser posible que jamás se vea,
una mujer más buena en sus costumbres.
Mas sin embargo, a veces se enfurece
como la perra sobre sus cachorros.
Áspera con amigos y enemigos,
en su doloroso genio al mar semeja,
que muchas veces sosegado y quieto,
los marineros llena de alborozo,
y otras airado horriblemente brama,
y alza y encrespa las hinchadas olas.

Otra nació de un asno, y la ceniza:
ejercitada en ásperos trabajos,
aunque sólo la mueve la amenaza.
Sentada día y noche está comiendo,
y sin alguna distinción acoge
al primero que llega, y le recibe
por su señor en los venereos huertos.

Otra, de una infeliz comadreja,
triste generación, que nada tiene
de bueno ni de amable, y careciendo
de amor y de dulzura, odia y esquiva
el lecho conyugal; si está presente
su esposo, se empalaga y se fastidia,
y con sus tretas daña a los vecinos,
y devora las viandas no inmoladas.

Una yegua de hermosa cabellera
fue madre de otra; que aborrece y huye
cualquier obra servil, cualquier trabajo.
No tocará jamás muela ni crivo,
ni la basura quitará de casa.
Gran cuidado tendrá de no ensuciarse
sentándose en el horno. Exteriormente
muestra afecto y amor a su marido.
En cada día lávase tres veces,
se llena de perfúmes y de ungüentos,
el cabello derrama por la espalda,
y corona de flores la cabeza.
Espectáculo hermoso para todos,
para el marido miserable y triste,
a no ser algún rey muy poderoso
que pueda mantener tan grande lujo.

Otra fue de una mona, de manera,
que un igual mal no dió a los hombres Jove.
Por su boca feísima, es la risa

de toda la ciudad, cuando pasea
tiesa, que apenas la cabeza mueve.
Tiene en extremo grandes las rodillas.
¡Pobre el que abraza tan terrible monstruo!
Como una mona, a su marido engaña
y a todos los demás: ni de las risas
se cura, ni de hacer solo un buen hecho:
y sin cesar cavila, piensa y trama
cómo hacer algún bárbaro delito.

Mas con la que ha nacido de la abeja
es el hombre feliz y afortunado,
pues no cometerá delito alguno.
Ella alarga la vida, y sus caminos
los siembra de mil flores olorosas.
Amada de su amado compañero
va envejeciendo en los ligeros años,
dándole hermosos y afamados hijos:
distinguiéndose entre todas las mujeres
por la gracia feliz que la acompaña.
No busca, ni frecuenta los corrillos
donde hablan liviandades las amigas,
y esta prudente y apreciable casta
la dé el gran Jove a sus favorecidos.

A las demás que están entre los hombres,
de Júpiter el dolo las produjo.
Y tanto en su maldad cargó la mano,
que si parece que algún bien le causan
al mísero marido, es esto mismo
incómodo en extremo al desdichado.
Todo el que vive con mujer, no espere
pasar un día enteramente bueno,
ni echar el hambre triste de su casa,
ni el amor conciliar de sus amigos.
Si le sucede algún feliz suceso,
o ya porque este bien le den los dioses,
o ya por que le venga de los hombres,
al punto en su mujer encuentra un crimen
que mueve las domésticas rencillas.
Doquier que haya mujer ya no se espere
poder admitir bien huesped alguno,
porque la que parece más modesta,
la más mala es de todas las mujeres.
El marido se queja, y las vecinas
se alegran de su error, y se le ríen:
cada cual sin embargo siempre alaba
la mujer propia, y la del otro afea,
sin ver que le comprehende el mismo caso.
Pues este horrible mal Júpiter hizo,
y el lazo ató con insoluble nudo:
de donde viene, que la cruda muerte
arrebató casados muchos hombres.

Por otro lado, los poemas líricos de escritoras de la Edad Arcaica, nos dan las más felices descripciones de mujeres de toda la literatura griega. Nueve de estas poetisas fueron posteriormente reconocidas como las mejores de su época, pero muchas no son más que nombres para nosotros; otras son sólo conocidas a través de unos pocos fragmentos de sus poemas que sobreviven gracias a que fueron alabados y citados en la literatura clásica posterior. Ninguna de las poetisas procedía de Atenas. Lo que se conoce de sus vidas tiene, generalmente, escasa credibilidad, pues la base son anécdotas o biografías escritas mucho después de sus muertes, lo que quiere decir que, probablemente, su poesía era autobiográfica. Así, se nos ha dicho que Corina derrotó cinco veces en competición a Píndaro, y éste, exasperado, la llamó puerca. Pausanias dijo que obtuvo la victoria, en gran parte, por su belleza (47). No muy de acuerdo con su supuesta competición con Píndaro es la crítica de Corina respecto a su maestra Mirtis, una mujer de la que se dijo que también había sido preceptora de Píndaro:

> «Incluso yo he de criticar a Mirtis,
> la de la dulce y clara voz.
> Aunque era una poetisa,
> sin embargo, desafió a Píndaro.» (48)

Tanto Corina como Píndaro eran poetas de Beocia, pero la obra de la primera no admite comparación con la del segundo. La obra de Píndaro es internacional y poco relacionada con las mujeres excepto en cuanto a que todas ellas esperaban tener un marido o hijo que fuera un victorioso atleta (49). La poesía de Corina es de cortos vuelos, tanto en lenguaje como en temas.

Safo, la más admirada de las poetisas griegas, parece ser que tuvo un gran grupo de seguidores estudiantes. La autoridad del erudito clásico Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ampara la teoría de que Safo fue líder de un culto de casta adoración a Afrodita por parte de muchachas jóvenes y de estudio de materias apropiadas para jóvenes y refinadas señoritas (50). Esta teoría tiene escaso apoyo tanto en su poesía como en el antiguo chismorreo literario. Los poemas de Safo están dirigidos a menudo a mujeres y muestran un apasionado compromiso comparable al que podía hallarse en la obra de poetas varones contemporáneos y que se dirigen a mujeres y a hombres:

---

(47) Eliano, «Historias Varias», 13.25; Pausanias, 9.22.3. Corina debió haber vivido por el año 200 a. C.; véase Denys L. Page, «Corinna».

(48) Denys L. Page, ed., «Poetae Melici Graeci», fragm. 664; «Léxico de Suides».

(49) Píndaro, «Odas Píticas», 9.98-103.

(50) Véase Page, «Sappho and Alcaeus», y «Critical Stereotypes and the Poetry of Sappho», de Mary Lefkovitz.

«Me parece justamente un dios,
ese hombre que se sienta enfrente de tí,
y que a tu lado, escucha
tu dulce conversación
y sonriendo amorosamente
hace que mi corazón tiemble en mi pecho.
Pues cuando quiera que te miro,
pierdo el uso de la palabra;
mi lengua se hiela en el silencio
y en la inmovilidad,
llamas sutiles se deslizan sobre mi piel,
ya no veo nada con mis ojos,
mis oídos sólo perciben zumbidos,
me cubre un sudor frío,
y un temblor me hace su cautivo.
Me vuelvo más verde que la hierba
y cerca de la muerte
a mí misma parezco.» (51)

La poesía de Safo puede compararse a la poesía amorosa de numerosos poetas que encontraban muy atractivas a las jóvenes aunque ello no excluyera necesariamente tendencias homosexuales. El siguiente poema fue escrito por Alcmán, un poeta de Esparta, a mediados del siglo VII a. C.:

«... con deseo que afloja mis miembros,
y más suavemente que el sueño o la muerte
ella me mira, y no es en vano su dulzura.
Astimelesa no me replica, pero
manteniendo una guirnalda,
como una estrella atravesando
el ardiente firmamento
o una dorada espiga o suave plumón...» (52)

Muchos investigadores modernos han negado vehementemente que los sentimientos de Safo produjeran una abierta actividad erótica. Ciertamente, los griegos se dieron cuenta de que Safo escribió sobre actividades sexuales femeninas. Algunos fragmentos de esta parte de sus poemas sobreviven. En un fragmento de papiro pueden leerse con clara certidumbre las primeras cinco letras de la palabra «olisbos» (falo de cuero). Otra parte de poema escrito en pergamino, dice: «... en un suave lecho satisfaciste tu deseo». El «tú», en griego, puede referirse tanto a un hombre como a una mujer, pero no se sabe que Safo hubiera escrito poemas eróticos dedicados a hombres (53). Generalmente, en la literatura griega, las re-

(51) E. Lobel y Denys L. Page, eds. «Poetarum Lesbiorum Fragmenta», fragm. 31. Traducción de Judith Peller Hallett.

(52) Alcmán, fragmento 3.

(53) Page, «Sappho», fragmento 94 y pp. 79-80, 142-45; «olisb» en Lobel y Page, op. cit., fragmento 99.5.

ferencias a las mujeres de Lesbos tenían connotaciones de intenso erotismo, tanto homosexual como heterosexual. Anacreonte, al escribir una generación después de la de Safo, se quejaba de que las muchachas de Lesbos, a las que deseaba «se extasiaban ante otras mujeres» (54). La reputación homosexual de las mujeres de Lesbos fue el tema del quinto «Diálogo de Cortesanas», de Luciano, escrito en el siglo II d. C. Por otro lado, en la comedia ateniense los verbos «lesbiazein» y «lesbizein» («hacer la lesbiana») y otras referencias a las mujeres de Lesbos, llevan fuertes connotaciones de entusiasmo por toda clase de experiencias sexuales y «comportamiento de prostituta» (55).

Si es que sus poemas tienen elementos biográficos, Safo pudo muy bien haber sido bisexual, como muchos aristócratas griegos, pues aunque ella no dirigiera nunca poemas eróticos a hombres, estaba casada y tenía una hija:

> «Tengo una encantadora hija, cuya forma se asemeja
> a flores doradas, Cleis, el único placer de mi corazón,
> al que yo no cambiaría por Lidia ni por la más bella...» (56)

Nació en una familia aristocrática en el año 612 a. C., en la isla de Lesbos, la que tuvo que dejar por un tiempo cuando el tirano Pítaco llegó al poder. Que Safo no llevaba una vida de reclusión queda bien claro tanto por sus poemas políticos como por su indignación cuando su extravagante hermano se puso en ridículo comprando a una famosa cortesana por un precio muy elevado y haciéndola libre (57). Las historias de que Safo se suicidó arrojándose de la roca Leucadia por el amor de un marinero y de que era pequeña y fea fueron probablemente inventadas en épocas posteriores tratando de mostrar que ella hubiera preferido ser amada por los hombres en vez de por las mujeres si hubiera sido lo bastante atractiva para ello (58).

Como poetisa, tuvo una gran inventiva, utilizando nuevas estructuras poéticas y nuevas métricas, pero también fue una artista consciente, refiriéndose a menudo a ella misma. Aunque lo que sobrevive de su poesía es mínimo, el poder de su expresión es bastante para mostrar que merece los elogios que se le han hecho desde la antigüedad, como cuando Platón la llamó «la décima musa» (59), hasta los tiempos presentes.

---

(54) Anotado por Ateneo, 13.599c; Anacreonte: fragmento 5, «Diehl».

(55) Aristófanes, «Las Avispas», 1346; «Las Asambleístas», 920; «Las ranas», 1308. Ferécrates, fragmento 149. Sin embargo, en «Las Avispas», en la que el contexto es heterosexual «lesbizein» puede ser una referencia particular a la «fellatio». Esta interpretación fue sugerida por Kenneth Dover en carta personal.

(56) Lobel y Page, op. cit., fragmento 132. Traducción de Judith Peller.

(57) Heródoto, 2.135.

(58) Escoliasta, en «Los Retratos» de Luciano, 18; Estrabón, 10.2.9.

(59) «Antología Palatina», 9.506.

En contraste con la poesía personal de la aristocrática Safo, han sobrevivido algunas canciones que fueron ejecutadas por coros de doncellas y mujeres. A juzgar por los fragmentos existentes y las notas de antiguos autores, estas canciones abarcan un panorama total, desde informales canciones populares de tejedoras e hilanderas hasta representaciones profesionales en festivales.

Aparte de las endechas ya mencionadas, había canciones de doncellas, «partenios», que eran himnos corales formales cantados por muchachas solteras con acompañamiento de flautas. Un largo fragmento de una de estas canciones, escrito por el poeta Alcman, de Esparta, se ha conservado hasta nuestros días (60). Esta canción cita un gran número de mitos y prácticas de culto, pero lo que más interesa son las referencias personales que hay en él. El coro nombra a muchas de las muchachas que formaban parte del mismo, y tiene algunos solos para ciertas alabanzas especiales. Se compara a las muchachas con el sol, a sus cabellos con el oro, sus tobillos son encantadores y corren veloces como potras. Al referirse a su líder, dicen: «Hagesícora me agota». Podemos interpretar esta frase «me agota» como una alabanza, o como si de lo que se tratara es de ganar en alguna prueba o festival, o como un agotamiento sexual o emotivo. La última interpretación puede ser apoyada por nuestro conocimiento de que la atracción erótica entre mujeres mayores y muchachas era estimulada en Esparta (61). Es probable que en la atmósfera femenina de las muchachas del coro florecieran relaciones lesbianas.

El factor más importante, tanto en Esparta como en Lesbos, en el hecho del fomento de relaciones eróticas entre mujeres, es que éstas eran altamente valoradas en ambas sociedades. Eran admiradas y amadas tanto por los hombres como por las mujeres. La belleza personal era muy cuidada por las mujeres de Lesbos y las de Esparta. Lesbos era uno de los sitios donde más se llevaban a cabo concursos de belleza femenina (62), y el poema de Alcmán enumera algunos de los atributos que se consideraban deseables en las mujeres. Además, el talento de mujeres cultivadas como Safo y Hagesícora debió hacerlas atractivas para las gentes de ambos sexos. Las mujeres no tuvieron relaciones con otras mujeres, como se ha dicho, por haber sido despreciadas por los hombres. Más bien parece que pudieron amarse entre sí en un medio ambiente en el que la totalidad de la sociedad tenía a las mujeres en gran estima y las educaba en forma semejante a los hombres de su misma clase, permitiéndolas continuar en su madurez los afectos formados en el contexto social y educativo, enteramente femenino, de la juventud.

Estas poetisas no fueron las únicas. Sus poemas aluden a otros

(60) Véase Page, «Alcmán: The Partheneion», y C. M. Bowra, «Greek Lyric Poetry», pp. 30-65.
(61) Plutarco, «Licurgo», 18.
(62) Page, «Sappho», p. 199. Cf. Ateneo 13.609e-f.

grupos de mujeres dedicados a quehaceres literarios. Safo menciona a otras poetisas de Lesbos, y Corina dirige algunos de sus poemas a una «mujer de Beocia vestida de blanco». En Rodas, el filósofo Cleóbulo, en el siglo VI a. C., abogaba porque las mujeres fueran correctamente educadas, y su hermana, Cleobulina, igual que su padre, era capaz de componer acertijos en verso (63). Hasta donde puede ser invesigado, las mujeres educadas en la antigua Grecia eran siempre miembros de las clases superiores. A diferencia con lo que ocurría con algunos escritores del período Arcaico, ellas no escribían poesía porque fueran débiles o se sintieran defraudadas social o políticamente. Al contrario, la poesía de las mujeres fue el producto de una morosa contemplación. Es interesante hacer notar que no existía huella alguna de actividad literaria entre las mujeres de Atenas. La ciudad cuyos hombres fueron los autores de las más notables creaciones artísticas de la Grecia clásica no produjo artistas femeninos.

(63) Diógenes Laercio, 1.89.91.

IV

LAS MUJERES Y LA CIUDAD DE ATENAS

En el siglo VI a. C. el legislador ateniense Solón institucionalizó la distinción entre mujeres decentes y rameras. Abolió toda forma de venta de sí mismo y de venta de niños en esclavitud, salvo una: el derecho del hombre a vender una mujer soltera que hubiera perdido su virginidad. Como parte de esta legislación que cubría muchos aspectos de la vida de Atenas, Solón regulo los paseos, las fiestas, los duelos, los ajuares y las comidas y bebidas de las mujeres. Estableció también burdeles propiedad del Estado, regentados por esclavos, e hizo atractiva a Atenas para los extranjeros que querían hacer dinero, incluyendo artesanos, comerciantes y prostitutas. Durante el período Clásico, las leyes de Solón continuaron ejerciendo una tremenda influencia sobre las vidas de las mujeres atenienses.

Yo no atribuiría esta legislación ni a la misoginia ni a la homosexualidad de Solón. Estas regulaciones, que a primera vista parecen antifeministas, tenían verdaderamente el objetivo de eliminar luchas entre los hombres y reforzar la recién creada democracia. Las mujeres eran un perenne motivo de fricción entre los hombres. La solución que Solón dio a este problema fue mantener a las mujeres apartadas y limitar su influencia. Además, gran parte de esta legislación —incluyendo la limitación en funerales ostentosos (para los que gran número de mujeres eran empleadas como plañideras profesionales) y la regulación de fiestas, ajuares de boda, comidas y bebidas— tenían un carácter antisuntuario e intentaba poner coto al poder de la aristocracia en Atenas.

La disputa sobre los estatus

Si las regulaciones de Solón mejoraron el estatus de las mujeres o lo rebajaron es cuestión debatible. Claramente, como miembros

de una clase ciudadana, avanzaron sobre otras gentes que vivían en Atenas y que no eran consideradas como ciudadanos. No obstante, este avance no incluyó a las mujeres de la clase más baja: las esclavas que regentaban los burdeles. Y respecto al estatus relativo, comparativamente, de hombres y mujeres se plantea todavía otra cuestión que los investigadores tienden a resolver con excesiva subjetividad.

Mientras que hay un general consenso en el hecho de que política y legalmente la condición de la mujer en la Atenas Clásica era de inferioridad, la cuestión de su estatus social ha generado una mayor controversia y se ha convertido en el foco de la mayor parte de los estudios recientes sobre la mujer ateniense (1). Las opiniones se extienden desde un extremo al otro. Algunos investigadores mantienen que las mujeres eran despreciadas y que permanecían recluidas al estilo oriental, mientras que otros disienten y dicen que las mujeres eran respetadas y que gozaban de una libertad comparable a la de la mayor parte de las hembras a través de los siglos —podemos añadir: «por lo menos, hasta el advenimiento de los movimientos feministas»—. Otros, por fin, piensan que las mujeres vivían recluidas, pero que dentro de esta reclusión eran estimadas y gobernaban el hogar.

La primera posición es sucintamente mantenida por F. A. Wright en un libro publicado en 1923, libro obviamente influido por la ola feminista que culminó en la aprobación de la «Enmienda Diecinueve». Este libro fue reeditado en 1969 y aparece ahora con un pintoresco carácter debido a su polemismo descarado:

> «El hecho es —y se debe hacerlo constar de forma plena— que el mundo griego pereció por una causa principal, que fue un degradado ideal de la feminidad y de la mujer que tuvo su expresión en la literatura y en la vida social. La posición de las mujeres y la posición de los esclavos —pues las dos clases iban juntas— fueron las heridas, nunca cicatrizadas, que provocaron, primero, la decadencia de Atenas, luego, la de toda Grecia.» (2)

Como reacción a aquellos que consideraban que la vida de una mujer ateniense apenas si era mejor que la de una esclava de un harem, otros eruditos afirman que a despecho de los «handicaps» formales de la mujer ateniense, no eran despreciadas ni recluidas. Muchas versiones modernas de lo dicho basan su posición en el radical ensayo de A. W. Gomme publicado en 1925 (3). Los numerosos mantenedores de la posición de Gomme incluyen a Moses Ha-

---

(1) Véase el examen de discusiones sobre los estatus en la obra de Pomeroy, «Selected Bibliography on Women in Antiquity», pp. 140-43.

(2) F. A. Wright, «Feminism in Greek Literature», p. 1.

(3) A. W. Gomme, «The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries a. C.»

das y H. D. F. Kitto (4). Estos investigadores, en no menor medida que Wrigth, son las víctimas de sus propias épocas y de sus entornos sociales. Empujados por su admiración hacia la Grecia Clásica, son reacios a creer que los atenienses pudieron no haber tratado a sus esposas en la forma que los cultivados caballeros del siglo veinte tratan a las suyas. Además, no tienen la menor sospecha de que muchas esposas de estos cultivados caballeros se muestran amargamente insatisfechas con su papel.

Dos investigadores contemporáneos que no suscriben ninguna de estas dos extremas opiniones son Víctor Ehrenberg y W. K. Lacey (5). Por ejemplo, llaman la atención sobre el hecho de una vida femenina gastada en el cuidado de una casa obscura e insalubre y en la falta de acceso de la mujer a los valores culturales de la vida de Atenas. Ehrenberg cree que las mujeres no asistían a las funciones de teatro. Pero Lacey puntualiza que los atenienses eran extremadamente protectores respecto a sus mujeres, y que la reclusión puede ser contemplada bajo el punto de vista de una forma de protección.

La gran divergencia existente en las opiniones de los eruditos es intrigante y no puede ser atribuida a concepciones sexistas —puede detectarse cierta parcialidad en los hombres, tanto en una dirección de los argumentos como en la contraria— y Lacey es el único que es consciente de los conceptos modernos de la emancipación femenina (6). La principal razón para estos dos puntos de vista se debe al género de las evidencias consultadas. Gomme y sus seguidores, descansando en forma exclusiva o predominante sobre la evidencia de la tragedia clásica, y creyendo que las heroínas estaban modeladas directamente sobre la mujer ateniense del siglo V a. C., deducen que la mujer era respetada y no recluida. Lacey, que rechaza explícitamente el testimonio de la tragedia como representativa de una gente normal dentro de una familia normal, y Ehrenberg, que acepta sólo a Eurípides, mientras que encuentra a Sófocles y a Esquilo poco cercanos a la realidad, pintan un retrato más triste de la posición de la mujer.

Lacey y Ehrenberg se apoyan mucho en los oradores del Atica, mientras que la mayoría de los seguidores de Gomme, en contraste, raramente los citan. Hadas da la razón de que los discursos son demasiado polémicos y presentan sólo un aspecto de las cosas, una pintura anormal. Las evidencias que se desprenden de las comedias son menos decisivas, pero son citadas en apoyo de ambas posiciones.

---

(4) Moses Hadas, «Observations on Athenian Women»; H. D. F. Kitto, «The Greeks», pp. 219-36; Cf. Charles Seltman, «Women in Antiquity», pp. 110-11; y «The Status of Women in Athens», y Donald C. Richter, «The Position of Women in Classical Athens», que ofrece una historia de la controversia.

(5) Lacey, «Family», capítulo 7, y Victor Ehremberg, «The People of Aristophanes», capítulo 8.

(6) Lacey, «Family», p. 176.

El breve y precedente examen ha demostrado que la cuestión del estatus social de la mujer es parte de una disputa de más largo alcance que concierne a las fuentes de las evidencias sobre la vida de éstas en Atenas. El factor crítico pueden ser las heroínas de las obras de Esquilo y Sófocles. Los investigadores que consideran a Antígona y a Electra, por ejemplo, como evidencia «real» de las mujeres del siglo V a. C., creerán que el estatus femenino es elevado. Por el contrario, la evidencia que se desprende de oradores y prosistas apunta a un estatus bajo, mientras que las comedias y Eurípides dan un ambíguo testimonio sobre el particular. Los investigadores reseñados no dan igual peso a todas las evidencias disponibles pues deliberadamente excluyen o citan muy por encima la literatura que no apoya sus suposiciones. Además, las evidencias arqueológicas no se utilizan con la amplitud debida; incluso Ehrenberg pone en guardia contra la consideración de piezas aisladas como evidencia material.

Pienso que el tema del estatus femenino ha sido mal llevado y que el amplio abanico de opiniones de eruditos resulta del hecho de tratar a la mujer como una masa indiferenciada. También resulta borroso tal concepto por la tendencia inconsciente de valorar el mundo antíguo en términos de valores modernos. Mientras que la esfera de acción y la clase femenina en esta esfera no se encuentren definidas, las discusiones acerca del estatus continuarán fallando en el logro de un consenso. Las evidencias arqueológicas de la Atenas de la Edad Obscura y del período Arcaico examinadas en el capítulo III mostraban rígidas distinciones entre los roles masculinos y femeninos, pero nada más. Los atenienses de la época clásica continuaron manteniendo rígidas expectativas sobre la conducta correcta en cada sexo, pero, por el hecho de que existe más material disponible, podemos ver que también aplicaron diferentes niveles a las distintas clases sociales y económicas de hombres y mujeres, de acuerdo con la categoría de los ciudadanos, extranjeros residentes (metecos), y esclavos. El proceder apropiado para un grupo de mujeres poco tenía que ver con el estatus de otros grupos, y esta distinción fue confirmada por las leyes atribuidas a Solón.

Los roles políticos en la Atenas Clásica deben ser considerados como deberes más que como derechos. Las obligaciones hacia el Estado y hacia la familia constituían las más fuertes compulsiones en las vidas de los ciudadanos, tanto hombres como mujeres. El principal deber de la mujer como ciudadana en relación con la «polis» era la producción de legítimos herederos para el «oikos», o familia, cuyo conjunto comprendía la ciudadanía. Cada generación de miembros del «oikos» estaba encargada de la perpetuación de los cultos de sus antepasados así como de la continuación de las líneas de la descendencia. En efecto, el interés del Estado coincidía con el interés de la familia en el objetivo de que la familia individual no se extinguiera.

Las mujeres, tanto como los hombres, podían servir al Estado preservando la independencia de los «oikoi». En las familias que carecían de descendientes varones, las hijas eran responsables de la perpetuación de los «oikos». En tales familias las hijas eran consideradas como «integradas en la propiedad familiar»; de aquí su nombre *«epiklēros»*. La propiedad familiar se trasmitía por su mediación a su marido, y por consiguiente, a sus hijos. Este arreglo muestra que aunque los hombres eran preferidos a las hembras, la sucesión en Atenas no era estrictamente agnaticia (*), en el sentido de que sólo los machos fueran legalmente capaces para heredar, aunque la «epikleros» nunca poseía verdaderamente la propiedad paterna. Era deber, o privilegio, del familiar varón más cercano el desposar a la heredera. El orden de sucesión a la mano de la heredera era el mismo en el que los parientes varones hubieran heredado los bienes de los padres si faltaran en absoluto herederos, por ejemplo, hermanos del fallecido, y después, sobrinos; hay cierta ambigüedad sobre si la herencia —y la mano de la heredera— irían a los hijos de hermanas del difunto o a los nietos de sus hermanos. La disparidad de edades que podría darse en las parejas resultantes no era un factor importante siempre que el matrimonio pudiera tener descendencia.

Las extrañas ramificaciones del «epiclerato» son demasiado numerosas para que puedan ser totalmente estudiadas aquí (7). Una heredera podía estar casada ya a la muerte de su padre, y no necesariamente con el pariente varón más cercano. Si uno de éstos podía o no hacer anular el matrimonio de una heredera casada en ocasión de la muerte de sus padres es tema debatible. Hay un consenso entre los investigadores en el sentido de que un matrimonio sólo podía ser disuelto en el caso de que no hubiera nacido ningún hijo de él, ya que si la «epikleros» hubiera tenido un hijo a él irían a parar a todas sus propiedades. No obstante, esto no ha sido probado en forma incontestable.

La mayor o menor riqueza que acompañaba a la heredera era el factor más significativo para atraer al pariente varón más cercano. Una rica heredera solía generar una viva competencia. Sabemos por lo menos de dos hombres que se divorciaron de sus esposas para poder casarse con una heredera, procurando ambos que sus ex-esposas pudieron volver a casarse (8). Andócides, en su discurso «Sobre los Misterios», del año 400 a. C., alegaba que el grave cargo que se le hizo de haber profanado los Misterios de Eleusis

(*) N. del T. Que desciende por línea directa de varón en varón.

(7) Este tema es analizado competentemente por A. R. W. Harrison, «The Law of Athens», pp. 132-38, 309-11, así como David Schaps, «Women and Property Control in Classical an Hellenistic Greece», pp. 49-83.

(8) Demóstenes, 30.7; 57.41.

fue urdido contra él con objeto de disuadirle de solicitar la mano de una rica heredera. Una heredera pobre, por el contrario, es muy probable que no recibiera más que las deudas de sus padres. El Estado, en tal caso, obligaba al pariente varón más cercano a casarse con ella o a proveerla de una dote suficiente para atraer a un marido (9).

Las estipulaciones concernientes a las herederas atenienses aparecen como mucho más severas que las de Esparta o Gortina. En Esparta sólo las muchachas solteras estaban sujetas a las leyes sobre las herederas (10), y en Gortina una heredera podía librarse de la obligación del matrimonio renunciando a parte de su herencia. Pero si es absolutamente válido el comentar, como se ha hecho, el trato que en Atenas se daba a las herederas, también hay que puntualizar que esta regulación, que parece cruel y materialista en el caso de herederas ricas, es caritativa y protectora cuando se trata de mujeres pobres, las que sin la dote a que nos hemos referido hubieran podido quedarse sin marido y pesarosas. Un breve comentario de Aristóteles indica que la regulación para extranjeros residentes (metecos) en materia de herederas y herencias era la misma que la de los ciudadanos de Atenas, ya que como él manifiesta, la accion legal concerniente a bienes y herederas, que en el caso de ciudadanos atenienses se iniciaba por el «arconte» (un alto magistrado), en el caso de los «metecos» se hacía por medio del «polemarco» (un magistrado con jurisdicción sobre los actos que afectaban a personas que no eran ciudadanos de Atenas) (11).

Dote, matrimonio y divorcio

Como una lógica consecuencia del deber de la mujer ateniense, matrimonio y maternidad eran considerados los objetivos más importantes de toda ciudadana. La muerte de una joven a menudo suscitaba lamentaciones específicamente referidas a la quiebra que se producía en cuanto al cumplimiento de su deseado papel como mujer. Los epitafios expresan este sentimiento, y algunas vasijas con la forma utilizada para transportar agua para un baño prenupcial, señalan las tumbas de las jóvenes que murieron solteras. La doncella fallecida es representada vestida de novia en estas vasijas erigidas sobre los sepulcros *(«loutrophoroi»)*.

Las mujeres estaban perpétuamente bajo la custodia de un hombre, normalmente el padre y, si hubiera muerto, el pariente varón

(9) Similarmente, el legislador Carondas, establece que debe aportarse una dote para una «epikleros» pobre por su pariente más cercano si no quiere casarse con ella (Diodoro, 12.18. 3-4).

(10) Lacey, «Family», pp. 202-3.

(11) Aristóteles, «La Constitución de Atenas», 58.3. A. R. W. Harrison, op. cit. pp. 195-96.

más cercano. Después del matrimonio la mujer pasaba a depender de la custodia de su marido para la mayor parte de las cosas, con la importante limitación de que el padre, o quien la hubiera dado en matrimonio, retenía el derecho a disolver el mismo (12). Si el marido fallecía antes que la esposa, la custodia de su dote, y quizás de su persona, pasaba a sus hijos si tenían la edad adecuada, o a sus tutores. Si la viuda no tenía hijos, retornaría a depender de sus primitivos tutores o sus herederos. Las viudas eran protegidas por el «arconte», quien podía proceder contra los ofensores de las mismas en su representación.

Los responsables de la paternidad en la Atenas Clásica no tenían que ocuparse de sus hijos hembras al menos que previeran un matrimonio apropiado para ellas cuando fueran mayores. La consideración inicial de un padre era financiera. La costumbre establecía que tenía que proveerse, para el mantenimiento de una mujer, de una dote equivalente al estatus económico del padre. Las pinturas en vasijas que representan a mujeres sentadas junto a un cofre de ropas aluden a la dote poseída por las novias (13). Un padre podía no hacerse cargo de más hijas de las que pudiera dotar adecuadamente, y las dotes muy ventajosas se hacían para atraer a pretendientes ricos y deseables. En los casos en que los padres no dieran muestra de adecuada previsión o hubiesen sufrido reveses de fortuna, las dotes provenían de otras fuentes. Los padres ricos frecuentemente dotaban a sus parientes más pobres. Ya dijimos que la ley preveía que se aportara una dote a favor de las muchachas pobres o incluso de las que tenían sólo una apariencia física pasable, y algunas veces Atenas aportó dotes para las hijas de hombres que habían servido al Estado (14). La falta de la dote podía dar lugar a que algún orador hostil tuviera oportunidad de afirmar que no se había celebrado un matrimonio legal, o daba la oportunidad a algún marido hipócrita para jactarse de que había sido lo bastante condescendiente como para casarse sin la promesa de una dote (15). El matrimonio de Elpinice, sin la dote correspondiente, fue un caso excepcional, pues el marido era muy rico y pudo pasar por alto la dote en su deseo de una alianza matrimonial con una rama pobre de la noble familia Filórida. Han podido existir casos de mujeres que carecían de dote o de parientes que les concertaran

(12) A. R. W. Harrison, op. cit., pp. 30-32; Demóstenes 41.4.

(13) Evelyn B. Harrison, «Athenea an Athens in the East Pediment of the Parthenon», p. 43 y nota 134.

(14) Demóstenes 59.113; Menandro «Díscolo», 842-47; Terencio, «Los hermanos», 729; Esquines, 3.258; Plutarco, «Arístides», 27.4. J. K. Davies, «Athenians Propertyed Families 600-300 a. C.», pp. 51-52, sobre las dotes de las hijas de Arístides. Davies, por supuesto, tiene tendencia a no creer ciertas historias sobre las mujeres, por ejemplo, la de la hija de Pisístrato, que se casó con el joven que la besó en la calle (Davies, p. 449) y la historia del casamiento de Sócrates con Mirto (p. 52), mientras que considera creíble el cuento de la romántica conexión entre Solón y Pisístrato (p. 445).

(15) Iseo, 3.8; 3.36-38; 3.78.

un matrimonio por lo que se veían empujadas a convertirse en concubinas, pero nuestras evidencias sobre tales grupos femeninos son muy escasas (16). Además de su dote, la novia poseía un pequeño ajuar, limitado por Solón a tres vestidos y a algunos otros avíos de poco valor (17). El ajuar no se incluía normalmente en la dote, pero era costumbre que permaneciera como propiedad personal de la novia en caso de terminación del matrimonio (18).

Los atenienses protegían mucho a sus mujeres. La dote de una mujer debía permanecer intacta a través de toda su vida y ser sólo utilizada para su mantenimiento; ni el padre, ni los tutores, ni el marido, ni la propia esposa podían legalmente disponer de ella. Después del matrimonio, la dote pasaba, de la custodia del padre a la del marido. Este podía utilizar el capital de la dote pero estaba obligado a mantener a su mujer con las rentas de la misma, que se computaban en un 18 por 100 anual. Después de un divorcio, el marido estaba obligado a devolver la dote, a los tutores de su ex-mujer o a pagar interés del tipo antes citado. Así, el mantenimiento de la mujer continuaba siendo proporcionado por la dote, y con ésta intacta, podía ser elegible para un nuevo matrimonio. Una viuda, especialmente si había incrementado sus propiedades al heredar a su último marido, podía también ser una atractiva candidata a un segundo matrimonio (19).

Los esponsales podían ser concertados entre el tutor de la novia y el pretendiente, o si éste era demasiado joven, por su tutor. Los acuerdos matrimoniales se hacían por los hombre sobre la base de consideraciones políticas y económicas, y las jóvenes se veían siempre obligadas a casarse con los hombres que sus parientes varones habían seleccionado para ellas. Puede ser que el novio y la novia jamás se hubieran visto antes, pero habia muchos matrimonios entre primos o familiares con otros parentescos en los que, presumiblemente, los novios se habían visto en ceremonias familiares tales como los funerales (20). El matrimonio entre parientes era muy atractivo especialmente entre las familias poderosas de la democrática Atenas, cuando constantemente se hacían detracciones de las fortunas de los muy ricos; tales enlaces proporcionaban un camino para la consolidación de los recursos de las familas, facilitaban acuerdos entre partes que se conocían y se apreciaban mutuamente, daba acceso preferente al matrimonio a los familiares y prevenía un refuerzo de las leyes relativas al epiclerado.

El fin del matrimonio era la procreación, dentro de los límites

---

(16) Ateneo, 13. 572a.

(17) Plutarco, «Solón», 20.4.

(18) Schaps, op. cit., pp. 11-12, 148-49; Iseo 2.9.

(19) Cuando el marido de la hija de Diogitón murió, dejó a su viuda una herencia que ella entregó a su padre, y él —presumiblemente— a su nuevo marido (Lisias, 32. 11-18). Del mismo modo, la dote de la viuda de Demóstenes, que estaba destinada a Afobo, fue mayor que la original.

(20) W.E. Thompson, «The Marriage of First Cousins in Athenian Society».

de los recursos económicos de la familia. Antes de que el novio se uniera a la novia en la noche de bodas, ésta comía un fruto de muchas semillas, que simbolizaba la fertilidad (21). El nacimiento de un hijo, especialmente de un varón, se consideraba como el cumplimiento del principal objetivo del matrimonio (22).

El ideal para un primer matrimonio era que la novia tuviera catorce años y se casara con un hombre de alrededor de treinta (23). La necesidad de que la novia fuera virgen, unida al antiguo sentimiento de que las jóvenes eran muy lujuriosas, hacían que un pronto matrimonio fuera altamente deseable (24). El marido que se casaba a los treinta podía muy bien morir a los cuarenta y cinco, habiendo engendrado dos o tres hijos en su matrimonio y dejando a su mujer como candidata a un nuevo casamiento. El tardío matrimonio de los hombres en Atenas puede ser atribuido al cumplimiento de sus deberes como soldado durante diez años, pero también parece ser una adaptación a la baja proporción de mujeres en la población. Una viudad joven podía servir como esposa en un cierto número de matrimonios consecutivos. Puesto que el matrimonio era la condición preferible para una mujer, y los hombres trataban de proteger a sus esposas, un marido que fallecía, como uno que se divorciaba, debían tratar de arreglar un futuro matrimonio para sus esposas (25).

El divorcio era fácilmente obtenible, tanto por mutuo consentimiento como por una acción en beneficio de cualquiera de los cónyuges, y no suponía ningún estigma (26). Cuando el divorcio se iniciaba por el marido, estaba simplemente obligado a enviar a su mujer fuera de la casa. Cuando era la esposa la que quería el divorcio, necesitaba la mediación de su padre o de cualquier otro ciudadano varón para que llevaran el caso ante el «arconte». Sólo se conocen tres casos en el período clásico en los que el divorcio procedía del lado de la esposa. Dos son del siglo IV y fueron negociados exclusivamente entre hombres. El tercer caso fue notable porque la mujer logró el divorcio gracias a su propia iniciativa. Durante la época de tensión provocada por la guerra del Peloponeso, Hipáreta trató de divorciarse de Alcibíades. Dejó la casa de su marido y se marchó con su hermano Calias. Fue a registrar su divorcio ante el «arconte», evidentemente sin ser acompañada de su hermano pues en el mismo tribunal fue cogida por Alcibíades y hecha regresar por la fuerza a casa de su marido (27).

---

(21) Plutarco, «Solón», 20.4.

(22) Lisias, 1.6.

(23) Jenofonte, «Económico», 7.5. Por supuesto, estas edades variaban; Davies, op. cit., pp. 336-37, llama la atención sobre las generaciones cortas (aproximadamente veinticinco años) y las largas (cuarenta) que coexistían en Atenas dentro de la misma clase social.

(24) Arist., «Hist. de los Animales», 7.1 (581b); «La Política», 7.14.5 (1335a).

(25) Demóstenes 30.33; 27.5; 30,22; 36,8; 57,41. Plutarco, «Pericles», 34. 5-6.

(26) Thompson, «Athenian Marriage Patterns: Remarriage».

(27) Plutarco, «Alcibíades», 8.5; Andócides, 4.14. Cf. A. R. W. Harrison, op. cit., pp. 39-44, y Eurípides, «Andrómaca», 984.

Desde el momento que los hijos se producían para perpetuar la casa del padre, eran de su propiedad, y permanecían en ella cuando se disolvía el matrimonio, y probablemente, en los casos de divorcio. La divorciada o la viuda eran, pues, enteramente libres para volverse a casar y dar hijos a su nuevo marido (28).

La crisis de ciudadanos

La paternidad determinaba la elección de un hijo para acceder a la ciudadanía, criterio no insólito, salvo en lo que respecta a la ambigüedad de las concepciones atenienses en relación con el valor de la contribución maternal a la formación del feto. Por ejemplo, Apolo en la obra de Esquilo «Euménides», representada en el año 458 a. C., presenta la contribución de la madre a la concepción en una forma pasiva, como un receptáculo para la semilla del padre:

> «Trataré de explicar esto, y hablaré con franqueza. La que es llamada la madre no es el origen de su vástago, sino sólo la que cuida del embrión recién sembrado. El macho —el que cabalga— lo engendró. La hembra, una extraña, guarda al hijo de una extraña si algún dios no lo daña. Presentaré evidencias que prueban mi punto de vista. Debe haber un padre, no una madre. Y aquí está mi testigo, el hijo de Zeus Olímpico que no fue nutrido en las hondas tinieblas de una matriz. Y fue un hijo tal como ninguna diosa pudo jamás dar a luz.» (29)

Estos asertos son comprensibles desde el punto de vista de que el óvulo femenino era desconocido; de aquí que la contribución de la mujer a la obtención de un hijo no era comprendida del todo. Es por ello que en una sociedad agrícola como aquélla se usara una metáfora como el referirse a las relaciones sexuales como «sembrar»: el semen del macho, visible, era la semilla que se sembraba en lo que para ellos aparecía como un fértil campo, pero meramente un campo.

Sin embargo, este punto de vista fue contradicho por los atenienses con la ley que prohibía el matrimonio entre hermanos que procedían de una misma madre, mientras que se permitía que contrajeran matrimonio entre sí hijos de un mismo padre y madres diferentes. Otra inconsecuencia posterior se encuentra en las regulaciones que hemos discutido ya que concernían a la *«epiklēros»,* que propiciaba un fuerte grado de endogamia dentro de la línea paterna.

Tenemos ejemplos en finales del período Arcaico y principios del Clásico de algunos ciudadanos prominentes —entre ellos, Me-

(28) A. R. W. Harrison, op. cit., pp. 39-44; Thompson, «Athenian Marriage Patterns», pp. 221-22.

(29) Esquilo, «Las Euménides», 658-66. Cf. Aristóteles, «De la generación de los Animales».

gacles y Milciades— que se habían casado con mujeres extranjeras mientras que los hijos habidos en estos matrimonios eran considerados ciudadanos. La influencia de los suegros poderosos era deseable desde el punto de vista de las clases gobernantes, pero no en los términos de las nociones democráticas de los atenienses. Así, no antes de la legislación de Pericles, en 451-50 a. C., era necesario que la madre de un ciudadano ateniense también fuera ciudadana de Atenas. Esta ley fue puesta a punto por el hecho de que el número de ciudadanos se incrementaba sin cesar (30). Esta misma ley se fue abandonando posteriormente cuando la población fue menguando y fue necesario incrementar el número de ciudadanos.

Pericles, en la oración fúnebre que pronunció cuando sólo había transcurrido un año de la Guerra del Peloponeso, exhortaba a las mujeres casadas a que tuvieran más hijos (31). La disminución de varones se convirtió en un hecho crítico ya que la guerra continuaba. La proporción de mujeres en la ciudad se incrementó notablemente por la partida de una fuerza expedicionaria compuesta de 4.000 hoplitas, 300 soldados de caballería y 100 trirremes, que en el año 415 a. C. marcharon sobre Sicilia. Además de esto, la ocupación de Decelea en el año 411 forzó a los atenienses a luchar durante todo el año, y no sólo durante el verano como habían previsto. La evidencia de esta contínua disminución de los hombres se encuentra en la necesidad de armar a los esclavos y en el anormal despliegue de jinetes en la batalla naval de Arginusas (32).

Un claro efecto de ello sobre las mujeres es la disminución del número potencial de maridos. Este tema es reconocido en la obra «Lisistrata», en el año 411 a. C. (33). El corolario de la disminución de maridos sería, naturalmente, un descenso en el número de hijos legítimos nacidos. Esta disminución tenía que resultar intolerable para un Estado empeñado en una larga guerra. Por lo tanto, debido a la falta de hombres y a la necesidad de incrementar la población, los atenienses ampliaron el concepto de legitimidad. Como dice Diógenes Laercio: «Pues dicen que los atenienses, por la escasez de hombres, tienen que incrementar la población, por lo que aprobaron un acuerdo por el que un hombre podría casarse con una mujer y tener hijos con otra». Esta práctica, pues, explica el hecho de que Calias, hijo de Hipónico (ver pág. 99), y Sócrates y Eurípides, tuvieran cada uno dos esposas, y que Mirto fuera la madre de los dos hijos de Sócrates, todavía niños en el año 399 a. C. (34).

---

(30) Aristóteles, «La Constitución de Atenas», 26.4.
(31) Tucídides, 2.44.3-4.
(32) Jenofonte, «Las Helénicas», 1.6.24.
(33) Aristófanes, «Lisístrata», 591-97.
(34) Diógenes Laercio, 2.26. Cf. Ateneo, 13.555d-556; Aulio Gelio, 15.20.6; A. R. W. Harrison, op. cit., pp. 16-17; Contra C. Hignett, «A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century a. C.», p. 345; H. J. Wolff, «Marriage Law in Ancient Athens», p. 85, n. 195; J. W. Fitton, «That Was no Lady, That Was...»

Aunque la bigamia no era normalmente tolerada en Atenas, una bigamia temporal era una respuesta necesaria y expeditiva a un alto porcentaje de varones muertos por causa de la guerra, un excesivo número de mujeres y una necesidad de incrementar la población (35).

En estos tres casos conocidos de bigamia, todas las esposas eran ciudadanas de Atenas. De cualquier modo, desde el momento en que el principal requisito para la ciudadanía, según las leyes, era tener padres atenienses por ambos lados, y la ciudadanía no estaba implícita en el matrimonio real, el relajamiento de esta ley implicaba que a mujeres extranjeras se les permitiese ya ser madres de ciudadanos de Atenas. En otras palabras, lo que fue nuevo en este período no fue tanto el hecho de la bigamia legal —aunque es importante que tal legalización diera derecho a los hijos de la segunda mujer para heredar a su padre—, sino más bien que la situación de Atenas antes del año 451 a. C. fuera restaurada, y que los hombres de Atenas pudieran casarse con mujeres extranjeras y tener hijos que disfrutarían de los privilegios de la ciudadanía.

Algunos atenienses pudieron muy bien preferir las mujeres extranjeras a las de Atenas. Uno de los crímenes más abominables de los Tiranos (404-403 a. C.) fue que eran responsables de la soltería de las hijas de los atenienses (36). Produjeron tal resultado, sin duda alguna, al hacer ejecutar a muchos hombres elegibles que eran sus adversarios políticos, y al continuar tolerando la relajación de las leyes sobre la ciudadanía, no estaban forzando a los hombres supervivientes a casarse con mujeres de Atenas. Cuando los demócratas derribaron la tiranía en 403 a. C., las leyes sobre la ciudadanía volvieron a establecerse haciendo a las mujeres atenienses deseables para el matrimonio aunque fuera sólo porque volvían a ser el único medio de obtener hijos que pudieran ser legítimos herederos. (Los niños nacidos de uniones mixtas después del restablecimiento de estas leyes continuaron, sin embargo, considerándose ciudadanos) (37).

Más de una obra teatral de la Comedia Nueva termina felizmente con el reconocimiento de que una joven de paternidad no conocida y que está a punto de convertirse en una concubina, es verdaderamente una mujer ateniense y puede casarse con su amante. Las mujeres extranjeras que residían en Atenas eran tentadas a pretender que eran ciudadanas con objeto de poder obtener la seguridad y las ventajas de un matrimonio con ciudadanos de Atenas. El fa-

---

(35) Bigamia y poliandria se encuentran a menudo en sociedades con un desequilibrio de sexos que favorece a la mujer, como parece probable que haya sido el caso de Atenas durante las épocas de guerra. Véase M. Ember, «Warfare, Sex Ratio and Polyginy».

(36) Lisias, 12.21. Cf. Demóstenes, 59.112-13; Hipérides, 1.13.

(37) Eumelo, fragmento 2, en F. Jacoby, ed., «Die Fragmente der griechischen Historiker», 2.2, p. 158 y Caristio fragmento 11 en C. Müller, ed., «Fragmenta Historicorum Graecorum», 4, p. 358. A. R. W. Harrison, op. cit., p. 26.

moso discurso «Contra Neera», atribuido a Demóstenes, trata de la persecución, probablemente sobre el 340 a. C., de una mujer que había practicado la prostitución como esclava extranjera en Corinto, teniendo entre sus clientes personas notables y ricas. Cuando fue libre vivió en Atenas, con los hijos que había tenido cuando era esclava. Es indicativo de la respetabilidad adquirida por la prostituta ex-esclava tras convertirse en una respetable esposa ateniense que su último marido fue capaz de hacer pasar a su hija (nacida en esclavitud) como ciudadana, casándola dos veces también con ciudadanos, uno de los cuales era nada menos que el arconte rey, un alto magistrado religioso.

Biología de la maternidad y especulaciones demográficas

La edad promedio de la menstruación, así como del primer matrimonio, eran los catorce años (38). Los estudios de J. Lawrence Angel realizados sobre esqueletos indican que el promedio de vida en la Grecia Clásica era de 45 años para los hombres y 36,2 para las mujeres (39). Otros estudios dan cifras inferiores para ambos sexos, pero todos están de acuerdo en que las hembras vivían de cinco a diez años menos que los varones (40). Sin tener en cuenta las guerras —que afectaría selectivamente a la mortalidad de los hombres— esta diferencia en la longevidad de cada sexo explicaría por sí sola el gran porcentaje de hombres en la población. De acuerdo con J. L. Angel, el intervalo entre los nacimientos era aproximadamente de cuatro años. Contando con dos años de esterilidad en las adolescentes, tras la menstruación, si la mujer vivía un promedio de 36,2 años, podría haber tenido cinco o seis hijos. Los restos humanos examinados por Angel muestran un promedio de 4,3 nacimientos por mujer, con 1,6 muertes juveniles, y un promedio de 2,7 supervivientes por hembra. De acuerdo con estos cálculos, la población de Atenas debía incrementarse en cada generación, y Aristóteles manifiesta que las leyes de Pericles sobre la ciudadanía fueron dictadas por el gran número de ciudadanos existentes.

(38) D. W. Admunsen y C. J. Diers, «The Age of Menarche in Classical Greece and Rome». Presumiblemente, se usaban trapos o lana para absorber la sangre de la menstruación. Aristófanes se refería a los genitales femeninos como «choiros» (cerdo), y a un paño para la menstruación, como «choirokomeion» (H. G. Liddell y R. Scott, eds., «A Greek-English Dictionary», «choiros», al citar a «Los Acarnienses», p. 773; «choirokomeion», cita «Lisístrata», p. 1073). Por lo que sé, esta es la primera referencia no médica a la menstruación en la literatura clásica.

(39) Angel, «Paleoecology, Paleodemography and Health», p. 29, y carta personal. A. E. Samuel, W. K. Hastings, A. K. Bowman y R. S. Bagnall, «Death and Taxes», pp. 11-12, han criticado el trabajo de Angel, dando, entre otras razones, «que los datos son escasos», pero no parecen estar enterados de otros más importantes estudios realizados por Angel a partir de sus publicaciones en 1947.

(40) Véase Thomson, «Athenian Marriage Patterns», p. 222.

¿Qué mecanismos trató de usar Pericles para contener el crecimiento de la población? ¿Qué proporción de hombres y de mujeres componían la población? ¿Cuántos jóvenes murieron en los campos de batalla y fueron quemados o enterrados masivamente, privándonos así de la posibilidad de analizar sus esqueletos o de leer los epitafios de sus tumbas? Desde el momento en que no hay manera de averiguar con certeza la composición de la demografía de Atenas, lo que sigue es sólo una tentativa de reconstruir un «puzzle» al que le faltan muchas piezas.

Homosexualidad, sexo anal, el recurso a la prostituta y la esclava o el rechazo a las mujeres y la preferencia por una esposa sexualmente inactiva continuaban siendo adaptaciones a un control de la población. Existe escasa información específica sobre técnicas femeninas de contraconcepción en el período Clásico, pero puede darse por seguro que ciertos métodos acreditados por la costumbre fueron utilizados (41). El aborto era practicado aunque aquellos que pronunciaron el juramento hipocrático prometieran no administrar nunca drogas abortivas. Aristóteles distinguió entre el aborto realizado antes o después de que el feto tuviera sensaciones y vida, estableciendo que el primero no era sancionable y el segundo sí (42).

Los cementerios son testigos del alto porcentaje de mortalidad infantil. La mortalidad infantil natural en la Atenas Clásica era tan alta que excluye la práctica global del infanticidio (43). No obstante, creo que éste fue practicado con alguna extensión, pues se hacía necesario para poder limitar la población en tiempos de paz y porque se disponía de muchas más niñas que niños. También sabemos muy poco de gemelos en la Grecia Clásica por lo que podemos deducir que usualmente sólo se criaba a uno de ellos. Desde el momento en que un recién nacido no era miembro de la familia hasta que el padre no hacía una declaración ceremonial, la distinción entre la temprana muerte de un recién nacido o un aborto tardío era confusa. Teóricamente, con objeto de perpetuar cada «oikos» era necesario que cada familia contribuyera a lo sumo con una hija para la aportación de novias elegibles. Mediante segundos matrimonios —lo que ocurría frecuentemente durante los siglos V y IV a. C., y que está muy documentado en cuanto a las clases altas se refiere—, una mujer podía producir herederos para más de una familia, y un hombre soltero que deseara un hijo podía adoptar uno para perpetuar su «oikos». Las niñas eran raramente adoptadas. La adopción de una sobrina hecha por el rico Hagnias en el 396 a. C., puede haber sido el resultado de la escasez de jóvenes y del exceso de mu-

(41) Véase estudio en la obra «Medical History of Contraception», Parte I y II, de Norman E. Himes.

(42) Aristóteles, «La Política», 7.4.10 (1335b); E. Nardi, «Procurato Aborto nel Mondo Greco Romano»; W. A. Krenkel, «Erotica 1: Der Abortus in der Antike».

(43) Sobre el infanticidio, véase A. Cameron, «The Exposure of Children and Greek Ethics»; Lacey, «Family», pp. 165-66; Ehremberg, op. cit., p. 199; A. R. W. Harrison, op. cit., p. 71.

jeres no casadas que siguieron a los desastrosos hechos de la segunda mitad de la guerra del Peloponeso (44).

Era necesario tener solamente un único heredero varón. No obstante, para mayor seguridad probablemente había familias que hubieran deseado tener más de un heredero. Había menos dificultades legales para las familias que quisieran tener más de una hija, y de hecho, algunas tenían un cierto número de ellas. Los varones extras no contribuían a incrementar la población de una forma permanente ya que muchos hombres morían en la guerra o podían emigrar a las colonias.

Aunque las leyes de Pericles sobre la ciudadanía desalentaba los matrimonios con extranjeras, si mis especulaciones demográficas son correctas, no había suficiente número de ciudadanas casaderas para los hombres que sobrevivían y a través de los cuales podía crearse una nueva familia. Las leyes sobre la ciudadanía pueden haber sido reimplantadas porque, aún en el breve período durante el cual no se forzó a su cumplimiento, se produjeron suficientes niños mientras que la guerra amainaba. Las anotaciones de Diógenes y Aristóteles antes citadas, de que la imposición por Pericles de las leyes de ciudadanía fue motivada por el crecimiento de la población muestra que los atenienses entendían que la forma más simple de controlar el crecimiento de población era el hacer aumentar o disminuir el número de hembras que podían producir hijos (45). El incremento se lograba simplemente dejando relajar el cumplimiento de las leyes sobre ciudadanía; la disminución, mediante el infanticidio de las hembras y el endurecimiento de dichas leyes. En tiempos normales, cuando el número de hombres excedía del de mujeres, no había suficientes novias para todos los hombres que podían casarse (46). En períodos anormales —por ejemplo, durante el último cuarto del siglo V a. C., cuando la población masculina había decrecido por los muchos años de guerra y por la pérdida de un fuerte contingente de soldados en Sicilia— algunos hombres tenían relaciones legitimadas con más de una mujer (47).

Debe reconocerse que las fuentes de la antigua literatura pueden haber simplemente tomado nota de los nacimientos que más les interesaban: o sea, los de los varones. Pero un «survey» casual da definitivamente la impresión de una preponderancia de los hijos varones de atenienses muy conocidos. Sócrates tenía tres hijos varones; Pericles, dos legitimados y otro con Aspasia. Platón tenía dos hermanos, una hermana y un medio-hermano. Un estudio so-

(44) Iseo, 11; Demóstenes, 43. La fecha de la adopción, 396 a. C., es discutida por Davies, op. cit., pp. 78, 82-83. Su herencia debió facilitarle el hallar a su marido, pero no hay pruebas de que se casara.

(45) K. Weiss, op. cit., aclara que este es un principio básico de control de la población.

(46) Hignett, op. cit., p. 346.

(47) A. R. W. Harrison, op. cit., pp. 16-17, ofrece la antigua evidencia pero no la acepta totalmente.

bre las familias más poderosas e influyentes comprendidas en el trabajo clásico de Kirchner, «Prosopographica Attica», muestra que, de 346 familias, 271 tenían más hijos que hijas, y que la proporción entre varones y hembras era, aproximadamente, de cinco por uno (48). Estas estadísticas tienen cierta relevancia pero no pueden juzgarse por su valor aparente. Ya Heródoto dice, por ejemplo, que Cleómenes murió sin hijos, dejando sólo una hija (49), y en la Grecia actual, cuando se le pregunta a un aldeano con tres hijos y dos hijas cuántos hijos tiene, probablemente responderá: «tres». Podemos también percibir un descuido en el informe de Heródoto, en el sentido de que antes de la batalla de Salamina los atenienses llamaron en su auxilio al resto de la flota ateniense con objeto de poder evacuar del Atica sus hijos y esposas, pero después de llegar a su ciudad, los atenienses pasaron por alto a las mujeres y realmente hicieron una proclamación en el sentido de que cada hombre debería salvar a sus hijos y esclavos (50).

Las mujeres y el trabajo

Hacia finales del siglo V a. C., debido a una necesidad de seguridad que en parte proporcionaban las murallas de las ciudades, la vida urbana sustituyó en gran parte a la vida rural de los atenienses. Así, cuando uno compara Esparta con Atenas, es necesario recordar que la primera nunca comprendió más de un conjunto de asentamientos rurales, mientras que Atenas era una de las mayores ciudades de Grecia (51). El efecto de la urbanización respecto a las mujeres fue que sus actividades fueran de puertas adentro, haciendo su trabajo menos visible, y por lo tanto, menos valorado.

La vida urbana creó una fuerte separación entre las actividades de los hombres de clases superiores y de clases bajas, así como entre la de los hombres y las mujeres. Los hombres eran libres para dedicarse a la política, a la vida intelectual, al entrenamiento militar, atletismo y toda suerte de negocios que eran adecuados para caballeros. Algunos trabajos eran considerados bajos y degradantes, más propios de esclavos que de ciudadanos. Naturalmente que un ciudadano que necesita mayores ingresos no puede mantener ciertos ideales y se ve forzado a trabajar en empleos inferiores. Las mujeres de las clases superiores, excluidas de las actividades de los hombres, supervisaban y —cuando así lo deseaban— realizaban muchas de las tareas que se consideraban propias de los esclavos (52).

(48) J. J. B. Mulder, «Quastiones Nonullae ad Atheniensium Matrimonium Vitamque Coniugalem Pertinentes», pp. 115-24. Las familias estudiadas por Davies, op. cit., muestran del mismo modo una mayor proporción de varones que de hembras.

(49) Heródoto, 5. Hesíodo, «Trabajos y días», 519-21.

(50) Heródoto, 8.40-41.

(51) Tucídices, 1.10; 2.52.

(52) Sobre el trabajo femenino, véase P. Herfst, «Le travail de la femme dans la Grèce ancienne».

Desde el momento en que un trabajo era despreciado, también lo era el que lo realizaba. El trabajo de las mujeres era productivo, pero al ser semejante al de los esclavos, no era debidamente valorado según la ideología de la Atenas clásica. La intimidad puesta de manifiesto en las discusiones entre heroínas y coros de mujeres esclavas en las tragedias y las inscripciones en las tumbas de señoras y esclavas implican un cierto lazo entre mujeres libres y no libres, pues pasaban mucho tiempo juntas y sus vidas no eran muy diferentes (53).

Por supuesto, la hostilidad que despertaban las mujeres de las clases acomodadas que no trabajaban pero que estaban en los hogares como perezosos parásitos, se hace patente en los escritos de Jenofonte que se refieren a una conversación entre Sócrates y Aristarco (54). Aristarco se quejaba de que, debido a la confusión política que siguió al establecimiento de la oligarquía, catorce de sus familiares del sexo femenino se habían metido en su casa en demanda de protección y que no podía mantenerlas a todas. Sócrates sugería que debían ser puestas a trabajar; Aristarco contestaba que todas ellas eran damas libres por nacimiento no acostumbradas a trabajar. Sócrates convenció a Aristarco de que el trabajo no es deshonroso y que las propias mujeres se sentirían más felices si se las empleaba en algo productivo. Las mujeres, pues, eran puestas a hilar y a tejer, labores que todas habían aprendido como formando parte de la educación de una dama que tenía que vigilar a sus esclavas, pero que nunca habían esperado tener que ejercer con el fin de obtener ingresos. El resultado fue una mejora en las disposiciones de las mujeres, así como en la actitud de los hombres de la casa hacia ellas. Nos vemos obligados a creer que los hombres las hicieron trabajar en estas labores de forma permanente y obtuvieron provecho de ello. Deberíamos tener presente que las sugerencias de Sócrates para el mejoramiento de la vida en Atenas serían aceptadas sólo en su propio y reducido círculo, y que su discípulo Jenofonte fue un teórico, rico y en el exilio. Sin embargo, los problemas con los que tuvo que enfrentarse Sócrates fueron generales y se traslucen incluso en el período Arcaico en la poesía de Hesíodo y de Semónides.

Las mujeres, cualquiera que fuese su clase, trabajaban principalmente en la casa con objeto de guardarla. También se ocupaban del cuidado de sus hijos, de atender a las esclavas enfermas, de confeccionar ropas y de la preparación de los alimentos. Esto último era considerado como un trabajo exclusivo de las mujeres. Durante el sitio de Platea, cuando la ciudad fue evacuada, ciento diez mujeres fueron dejadas en ella para cocinar con destino a los cuatrocientos hombres que se quedaron para defender la ciudad (55).

(53) Eurípides, «Helena», 329, 830; «Las Fenicias», 198.

(54) Jenofonte, «Recuerdos de Sócrates», 2.7.7-10; «Económico», 7-10.

(55) Tucídides, 2.78.3. Las novias llevaban un cacharro para tostar cebada, aludiendo a sus deberes en la cocina. (Pollux, 1.246)

Las labores que enumeró Homero para las mujeres mortales y para las diosas son las mismas que desarrollaron las mujeres de Atenas durante los siguientes cuatrocientos años. El único avance tecnológico que facilitó el trabajo de las mujeres detectado en la Atenas urbana fue el progreso en el suministro de agua a finales del siglo VI a. C. Transportar agua en un recipiente llevado en equilibrio sobre la cabeza era una típica ocupación femenina. Como el ir a buscar agua suponía un intercambio social, charla y una fuente, de posibles flirteos, eran las esclavas las que usualmente se enviaban para tales trabajos (56).

Las mujeres no iban al mercado a comprar comida y ni aún ahora lo hacen en los pueblos rurales de Grecia (57). El sentimiento de que la compra o el cambio son transacciones financieras demasiado complicadas para mujeres, así como el deseo de ponerlas a cubierto de miradas extrañas y de tratos íntimos con vendedores, contribuyen a considerar el comercio una ocupación de hombres.

Las mujeres de las clases altas realizaban más bien una labor de dirección que la ejecución por sí mismas de los trabajos domésticos. Jenofonte escribió un tratado elevando la dirección del hogar a la categoría de una ciencia. De acuerdo con el «Económico», el marido prudente debería enseñar esa ciencia a su joven pareja. El marido y la mujer deben formar una sociedad; él, haciendo los trabajos de fuera de la casa, incluido el traer alimentos, lana y otros artículos; ella, supervisando las transformaciones de las primeras materias hasta convertirse en productos terminados. La buena esposa, según Jenofonte, ha de tener una buena relación con sus esclavas, y desempeñar otras tareas más onerosas, ya que recae sobre ella la responsabilidad de cuidar de las posesiones domésticas. El principio socrático de que el conocimiento es virtud tiene aquí una aplicación práctica. La mujer que domina la ciencia económica se ha perfeccionado a sí misma de tal manera que Sócrates la dedica su último cumplido: dice de ella que ha desarrollado «una mente masculina» (58).

Las mujeres de las clases pobres trabajaban fuera de su casa, la mayor parte de ellas prosiguiendo tareas que era una prolongación del trabajo que hacían en sus hogares. Se empleaban, pues, como lavanderas, tejedoras y otras actividades relacionadas con el vestido. También trabajaban como vendedoras, ofreciendo alimentos o lo que habían tejido o cocinado en sus casas. Algunas vendían guirnaldas que habían trenzado. También se empleaban como nodrizas y parteras. Una mujer aparece en una vasija como decoradora de cerámica, pero es imposible determinar si se trata de una ciudadana o no (59).

---

(56) Heródoto, 6.137.
(57) Ernestine Friedl, «The Position of Women: Appearance and Reality», p. 98.
(58) Jenofonte, «Económico», 9-10.L.
(59) J. D. Beazley, «Attic Red-figure Vase-painters», p. 571, vaso n.º 73.

Una importante fuente para nuestro conocimiento de las ocupaciones realizadas por las mujeres son las ofrendas que éstas hacían a Atenea cuando eran liberadas de la esclavitud y dispensadas de sus obligaciones respecto a sus últimos dueños (60). Era costumbre ofrecer una copa de plata valorada en unas cien dracmas, con una lista grabada de los ofertantes con su origen y su clase de ocupación. Las tareas respetables apropiadas para estas mujeres no parecen ser más numerosas o distintas de las que podían realizar las ciudadanas.

Aunque algunas prostitutas adquirían una riqueza transitoria, también algunas mujeres se enriquecían con su trabajo (61). Algunas mujeres extranjeras se dedicaron a transacciones financieras importantes, pero era muy poco usual que las ciudadanas también lo hicieran. Las mujeres no podían comprar ni vender tierras. Las leyes de Atenas restringían a mujeres y menores la capacidad de contratar por valor superior a un «medimno» de cebada (un «medimno» representaba el sustento de una familia normal durante seis días).

En los siglos V y IV, las mujeres de Atenas podían adquirir propiedades con sus dotes, por donación o por herencia como hermanas, primas, nietas y tías, aunque probablemente no como madres. Algunas mujeres estaban perfectamente enteradas de las cuestiones financieras, pero sin embargo, sus propiedades eran administradas por tutores varones (62). Las reglamentaciones atenienses contrastaban claramente con las de Esparta y Gortina, que concedían a las mujeres un control real sobre sus propiedades.

Educación

La participación directa en los asuntos de gobierno —incluyendo la gestión de las oficinas públicas, elecciones, el servicio como jurados y el militar— se desempeñaba posiblemente sólo por ciudadanos varones. Una educación completa para un muchacho se centraba en el arte de la retórica, con la intención de poder pronunciar discursos persuasivos en las reuniones públicas y ganar así una buena reputación entre los conciudadanos. La educación física era también muy cuidada con objeto de proveer al Estado de sólidos soldados. Las cualidades admiradas en las mujeres eran las opuestas de las exigidas a los hombres: silencio, sumisión y abstinencia respecto a los placeres masculinos (63). El estadista Pericles,

(60) Helen McCless, «A Study of Women in Attic Inscriptions», pp. 23, 31-32.

(61) Sobre la mujer y las propiedades, véase Shaps, op. cit., A. R. W. Harrison, op. cit., pp. 73, nota 3, 108-9, 112-14, 141-47, 236, y los comentarios de G. E. M. de Ste. Croix, «Some Observations of the Property Rigths of Athenian Women».

(62) Lisias, 13.39-42; 32, 11-18. Demóstenes, 36.14; 47.57.

(63) Helen North, «Sophrosyne, passim»; Sófocles, «Ajax», p. 293; Aristóteles, «La Política», 1.5.8 (1260a); Eurípides, «Andrómaca», pp. 364-65; «Heracles», 534-35; «Heraclidas», 476-77; «Ifigenia en Aulide».

en su oración fúnebre pronunciaba en el año 430 a. C., advertía a las viudas de los soldados caídos que tanto mayor gloria podía alcanzar una mujer cuanto menos los hombres hablaran de ella, tanto en términos alabatorios como escandalosos (64). Desde el momento en que las muchachas tenían cerrado el camino a las carreras que aportaban a los hombres una situación, era suficiente para ellas el que se las instruyera en las tareas domésticas por sus madres. Mientras sus hermanos contemporáneos vivían en la misma casa de los padres y desarrollaban tareas mentales y físicas, las muchachas adolescentes ya estaban casadas y tenían hijos. Así, las discrepancias entre los niveles de educación de hombres y mujeres, añadidas a la gran diferencia de edades entre los novios y las novias, daban como consecuencia un trato de condescendencia y de paternalismo por parte de los maridos, y un matrimonio caracterizado por una falta de amistad, en sentido moderno, entre marido y esposa.

Las leyes de Atenas de todos los períodos tendían a contemplar a las mujeres como auténticos niños, teniendo el estatus legal de una menor en comparación con sus maridos. Mientras los hombres llegaban a la mayoría de edad a los dieciocho años, las mujeres no llegaban nunca a la suya; criaban niños y ellas eran también niñas en realidad. El que los hombres mandaran sobre su mujer y sus hijos era considerado natural por Aristóteles. Deducía que la amistad entre marido y esposa era «desigual» y que la relación connubial se basaba en la utilidad, en contraste con las relaciones equitativas entre los hombres, que eran la base de la organización social y política. El hombre y la mujer se necesitaban mutuamente; eso lo admitía Aristóteles, pero esta relación se establecía de benefactor a beneficiario (65). La descripción de la familia patriarcal de la Atenas Clásica, hecha por Aristóteles, tuvo luego una influencia extensa y duradera.

Religión

La religión era la esfera más importante de la vida pública en la que podía intervenir la mujer, aunque es necesario recordar que en Atenas el culto estaba subordinado al Estado y era parte integrante de éste, y el Estado, como hemos visto, estaba exclusivamente en manos de los hombres. Como resultaría imposible detallar aquí todos los cultos atenienses en los que las mujeres desem-

(64) Tucídides, 2.45.2.

(65) Aristóteles, «La Política», 1.2.12 (1254b); 1.5 (1259-60). Aristóteles, «Ética a Eudemo», 7.10.8-9 (1242a); 7.3.3 (1238b); 7.5.5 (1239b); 7.3.3 (1238b). En 1869, John Stuart Mill formuló una respuesta a la serie de ideas sobre la mujer expresadas por Aristóteles, diciendo que nadie puede conocer la naturaleza real de los dos sexos en tanto que existen en su presente y recíproca relación («On the Subjection of Women», pp. 37-38).

peñaban un papel, examinaremos solamente tres, y ello en forma limitada: el culto de la diosa Atenea, los Misterios de Demeter y Core, en Eleusis, y la celebración exclusivamente femenina de las Tesmoforias (66).

Atenea Polias era la patrona de Atenas, y la sacerdotisa de Atenea Polias era una persona de gran importancia y de cierta influencia. El sacerdocio era hereditario en la noble familia Eteobutadas. Heródoto da dos indicaciones del uso político del prestigio de la sacerdotisa en ayuda de facciones democráticas (67). En el año 508 a. C., cuando el Rey de Esparta Cleómenes trató de entrometerse en la política de Atenas, oponiéndose al reformador popular Clístenes y tratando de penetrar en el santuario de Atenea, las sacerdotisas le recordaron que la ley no permitía a los Dóricos («sc.» extranjeros) entrar en él. Otra vez, las sacerdotisas apoyaron la decisión de evacuar Atenas antes de la batalla de Salamina en el 480 a. C. informando que la serpiente sagrada de Atenea se había ido ya de la Acrópolis. Son muy comunes las inscripciones y las dedicatorias honrando a las sacerdotisas de Atenea, especialmente en los períodos helenístico y romano, y varios de sus nombres están inscritos en asientos del teatro de Dionisios (68). Mujeres y hombres participaban en las Panateneas, un festival celebrado anualmente en el nacimiento de Atenea, y cada cuatro años con especial magnificencia. Desde el punto de vista religioso, la ceremonia esencial consistía en el sacrificio y oferta de animales. Precedía a los sacrificios una procesión en la que se conducían hasta el altar a los animales a sacrificar. El friso del Partenón muestra a mujeres en esta procesión, mezcladas con hombres. Son de destacar las jóvenes, llamadas *«kanēphoroi»*, que portaban cestos sagrados en la procesión. Las *«kanēphoroi»* eran vírgenes seleccionadas en familias nobles. Su virginidad era un factor importante para asegurar el uso favorable de las ofrendas sagradas y de los instrumentos del sacrificio portados en las cestas. Prohibir a una candidata el participar en este acto era arrojar una mancha sobre su reputación. En cabeza de la lista de mujeres en torno a las que —como objetos pasivos e inconscientes de insultos que tenían que ser vengados— ha girado el curso de la historia, está la hermana de Harmodio. Los hijos del tirano Pisístrato la invitaron primero para que fuera portadora de una cesta, y luego la rechazaron, alegando que era inapropiada. Este insulto a su hermana empujó a Harmodio y a su amigo Aristogitón a los asesinatos del año 514 a. C., un acto que les hizo ganar reputación como liberadores de Atenas (69).

Cada cuatro años, en las Grandes Panateneas se confeccionaba

(66) Para una detallada exposición de los cultos en Atenas, véase L. Farnell, «Cults of the Greek States»; L. Deubner, «Attische Feste»; M. P. Nilsson, «Geschichte der griechischen Religion».

(67) Heródoto, 5.72, 8.41.

(68) McClees, op. cit., pp. 9 y 36.

(69) Tucídides, 6.56-58; Aristóteles, «La Constitución de Atenas», 18.

un nuevo «peplos» (vestido) para ser llevado por una antigua imagen de Atenea (70). El tejido de este vestido se empezaba por dos de las *«arrephoroi»*, que eran muchachas de edades entre siete y once años, escogidas en familias nobles por el arconte rey para que desempeñaran una serie de funciones religiosas durante un año. Otras mujeres continuaban tejiendo y bordando el «peplos». Para la procesión Panatenaica el «peplos» era extendido como una vela en un barco con ruedas. El friso del Partenón muestra la presentación del «peplos» a Atenea.

Los Misterios Mayores y Menores se celebraban anualmente en Eleusis en honor a Demeter y su hija Core (Perséfone) (71). (Lámina 8). Los ritos en los primeros tiempos estaban conectados con la muerte y resurrección de los granos y los frutos y se desarrollaban mediante una alegoría sobre la inmortalidad humana. Los Misterios Eleusinos sobrevivieron como el culto griego más venerado hasta el fin del paganismo. Muy poco, por cierto, se sabe de los Misterios, y apenas si hay indicaciones de las razones de su popularidad.

Los Misterios, originariamente un culto privado familiar de los Eumólpidas, quedaron bajo el control del Estado de Atenas antes del 600 a. C. El gran sacerdote, el «hierofante», el más importante de los sacerdotes atenienses, era un Eumólpida y ejercía su misión durante toda la vida. Había oficiantes varones adicionales, entre los cuales, el «dadouchos», o portador de antorchas, era el siguiente en importancia después del hierofante. Estaba asistido por una sacerdotisa llamada la «dadouchousa». Otras celebrantes hembras incluían dos sacerdotisas conocidas como las «hierofántides», también Eumólpidas, que desempeñaban su misión de por vida y que podían contraer matrimonio. Una de las «hierofántides» servía a Demeter, la otra a Core, y ambas eran las principales asistentes del hierofante. Un grupo de sacerdotisas «panageis» (sacrosantas), también conocidas por las «melissae» (abejas), vivían todas juntas en viviendas segregadas y no tenían contacto con los hombres. El nombre de «abejas» probablemente alude a la asexualidad de estos insectos. La función de estas sacerdotisas es desconocida.

Rivalizando en prestigio con el hierofante existía un Gran Sacerdote de Demeter. Provenían tanto de la familia Filórida como de La Eumólpida. El sacerdote de Demeter, como el hierofante, recibía un óbolo (moneda de poco valor) diario por los iniciados en los Misterios Mayores y Menores. El sacerdote era «epónimo», o sea, que los hechos ocurridos en Eleusis se databan con el nombre del sacerdote y sus años sucesivos en el cargo (72).

Todas las mujeres, hombres, niños y esclavos de habla griega, no manchados por un homicidio, eran elegibles para ser iniciados

(70) C. J. Herington, «Athena Parthenos and Athena Polias», pp. 32-33.

(71) Sobre Eleusis, véase además de las referencias citadas en la nota 66 anterior, a G. E. Mylonas, «Eleusis and the Eleusinian Mysteries».

(72) Las sacerdotisas de Hera, en Argos, también eran «epónimas».

en los Misterios. Los ritos preliminares incluían un baño purificador, ayuno, sacrificios y la bebida del «ciceón», un brebaje a base de cebada. Todas las mujeres iniciadas participaban en la *«kernophoria»*, el transporte de las vasijas sagradas, que era una de las ceremonias preliminares. Las iniciadas también contemplaban la ejecución de danzas sagradas llevadas a cabo por mujeres, en conmemoración de los tiempos en los que las mujeres de Eleusis danzaban en honor a Demeter. Se incluían en el ritual recitales, la revelación de objetos sagrados y una representación dramática, probablemente mostrando la tristeza de Demeter por el rapto de Core y su subsiguiente alegría ante el retorno de su hija. Las sacerdotisas de Demeter desempeñaban los papeles de Demeter y de Core (73). En vista de las múltiples manifestaciones de diosas-madres e hijos-consortes que impregnan toda la antigüedad, especialmente en el Oriente Medio, uno no puede por menos de asombrarse del hecho de que una única religión, centrada en una madre y su hija, fuera suficiente para los atenienses.

Otro festival en honor de Demeter, pero reservado estrictamente para mujeres eran las Tesmoforias (74). A diferencia de los Misterios de Eleusis, las Tesmoforias nunca se desarrollaban más allá de lo que era una fiesta agraria, pero era notable por preservar sus viejos ritos sin alteración alguna. En Atenas la celebración tenía lugar en las siembras de otoño con objeto de propiciar el crecimiento de las semillas mediante rituales mágicos de fertilidad. La exacta naturaleza de estos ritos y los días en los que se celebraban han sido objeto de disputa, pero la interpretación que sigue parece plausible.

Las Tesmoforias se celebraban durante tres días. El primer día se denominaba *«kathodos»* (la bajada) y *«anodos»* (la ascensión). Unos cerdos, animales consagrados a Demeter, habían sido arrojados a cuevas subterráneas al empezar el verano, probablemente durante el festival dedicado a Demeter y Core conocido como la Esciroforia. En el primer día de las Tesmoforias, las mujeres bajaban a las cuevas y recogían los desperdicios de los cerdos, que mezclaban con semillas y colocaban en los altares. El segundo días se denominaba «nésteia» (ayuno). Las mujeres hacían su ayuno sentadas en el suelo, imitando las actitudes de Demeter ante la pérdida de su hija. En el tercer día *«kalligeneia»* (bello nacimiento), los desperdicios de los cerdos y las semillas eran esparcidos en los campos.

Sólo se permitía la participación en las Tesmoforias a mujeres de intachable reputación (75). Tenían que ser castas durante los tres días de preparación del festival y continuar así durante todo su curso. Con todo, tenían que soportar el sucio lenguaje y las obscenidades características de todos los rituales de la fertilidad. Las mu-

(73) Mylonas, op. cit., p. 310.

(74) Además de las obras citadas en la anterior nota 66, véase Aristófanes, «Las Tesmoforiantes», y Jane Harrison, «Prolegomena to the study of Greek Religion».

(75) Iseo 6.49-50.

jeres elegían sus oficiantes entre ellas (76). La única intervención de los hombres se centraba en que, si eran ricos, tenían que soportar los gastos del festival o pagar unas tasas en beneficio de sus esposas (77).

La existencia de festivales exclusivamente femeninos ha sido explicada de distintas maneras. Una hipótesis es que los cultos femeninos eran supervivencias de un período matriarcal cuando toda la religión estaba en manos de las mujeres. Otra explicación es que las mujeres en las sociedades primitivas tenían a su cargo la horticultura y la jardinería, y por lo tanto, estaban implicadas en los cultos a la fertilidad. Abstracción hecha del tipo de estructura social, la conexión femenina con el nacimiento y la fertilidad es obvia, y no es difícil entender el impulso de aplicar la influencia de la mujer a las cosechas.

Una comparación entre la Atenas Arcaica y la Clásica da la impresión de que las mujeres fueron empujadas hacia la oscuridad en los últimos períodos. Ciertamente no hay datos sobre mujeres respetables en el siglo V a. C. si se compara con las que rodearon a los miembros de la corte de Pisistrato. Se puede sugerir, sobre la base de las comparaciones entre la Atenas Arcaica y la Clásica y entre las sociedades de Atenas, Esparta y Roma, que algunas mujeres —al menos las de la alta sociedad— florecieron en una sociedad aristocrática, pero que no les fue tan bien en otra democrática. La represión de los aristócratas por la democracia en el siglo V a. C. acarreó la represión de todas las mujeres, pero recayó más pesadamente sobre las aristócratas, que tenían tiempo y medios para hacer y disfrutar de despliegues de riqueza. Puede también sugerirse que después de la estratificación de clases que separó a los hombres individuales de acuerdo con tales criterios, la noble descendencia y la riqueza fueron eliminadas y el subsiguiente ideal de igualdad entre los ciudadanos varones resultó intolerable. El afán de dominación fue tal que, entonces, tuvieron que segregarse como grupo y reclamar el ser superiores a todos los no integrados en el mismo: extranjeros, esclavos y mujeres.

(76) Iseo 8.19.
(77) Iseo 3.80.

V

LA VIDA PRIVADA EN LA ATENAS CLÁSICA

La abrupta despedida de Sócrates de su mujer Jantipa desde su lecho de muerte y su deseo de morir entre sus compañeros varones es una dramática, aunque exagerada, indicación del abismo entre marido y esposa (1). La distancia entre ambos se extendía también a otras esferas. Los hombres y las mujeres de Atenas vivían vidas separadas y la mayor parte de nuestra información se refiere a la de ellos. Es mucho más fácil enumerar las actividades de los hombres y luego, simplemente, decir que las mujeres no hacían la mayor parte de ellas.

La reclusión de las mujeres

La separación física de los dos sexos se llevaba a cabo con especial énfasis en sus respectivos ámbitos espaciales. Mientras los hombres pasaban la mayor parte de su tiempo en lugares públicos como la plaza del mercado y el gimnasio, las mujeres respetables permanecían en sus casas. En contraste con los admirados edificios públicos, frecuentados mayormente por los hombres, los barrios residenciales de Atenas eran sombríos, miserables e insalubres (2).

Las mujeres permanecían en sus hogares no sólo porque sus trabajos no las permitían grandes ocasiones de salir sino también por la influencia de la opinión pública. Muchas familias encontraban apropiado el poseer una esclava (3), pero incluso una mujer con esclavas estaba atada a las necesidades del hogar, marido e hijos (4). (Lámina 9). Las mujeres ricas aceptaban mejor el permanecer en

(1) Platón, «Fedro», 3.60A.
(2) R. E. Wicherley, «How the Greeks Built Cities», p. 187.
(3) Demóstenes, 24.197.
(4) Aristófanes, «Lisístrata», pp. 17-19, 880-81.

casa y enviar sus esclavas a hacer gestiones, pero las mujeres pobres que carecían de esclavas no podían ser sometidas a reclusión (5), cosa que de hecho era para ellas más bien un placer pues encontraban gusto en la compañía de otras mujeres con las que podían charlar al ir a buscar agua, al lavar la ropa o al pedir utensilios prestados.

Las mujeres de todas las clases sociales salían para festivales o funerales. La estrecha asociación entre las mujeres y los duelos que existían en las épocas primitivas (ver págs. 58-59) continuó en la Atenas Clásica. En un esfuerzo para promover la democratización, la legislación de Solón restringió la participación de las mujeres en los funerales pues los duelos, para gran número de mujeres, sólo habían sido, para familias ostentosas, una forma de exhibir su riqueza. La *«prothesis»* (cuerpo presente) antes celebrada públicamente pasó a realizarse en el interior de la casa. Sólo las mujeres de más de sesenta años o con el parentesco de hijos o sobrinos podían entrar en la habitación donde yacía el fallecido y acompañar al cuerpo cuando era llevado a su tumba, siguiendo tras los hombres en la procesión funeraria (6). La visita de Jantipa a Sócrates en el día en que éste iba a morir no fue muy calurosamente recibida, aunque el proceder de Sócrates no fue el usual. Cuando algún hombre era condenado a muerte por los Treinta notables, éstos convocaban a hermanas, madres, esposas o cualquier otro familiar femenino para que le visitaran en la prisión (7).

Si las mujeres asistían a las representaciones dramáticas ha sido tema muy discutido. Parece que así lo hacían, pero también es plausible mantener lo contrario (8). Los festivales dramáticos desarrollados como culto a Dioniso eran desempeñados, en todos sus papeles, por actores varones, pero como lo demuestra la obra «Las Bacantes» de Eurípides, las mujeres eran entusiastas participantes en el culto a este dios. Por otra parte, las mujeres que no tenían esclavas para atender a sus hijos no podían probablemente asistir a representaciones que duraban un día entero o ni siquiera presenciar una sola obra. Lo que es interesante acerca de esta controversia es que nuestras antiguas autoridades no nos hablan para nada de estas mujeres, ausentes o presentes.

La separación de los sexos estaba perfectamente expresada en la arquitectura particular mediante la construcción de alojamientos separados para hombres y mujeres (9). Las mujeres usualmente

---

(5) Aristóteles, «La Política», 4.12.9 (1300a); 6.5.13 (1323a); Jenofonte, «Económico», 7.35-36.

(6) Demóstenes, 43.62; Alexiou, op. cit., pp. 15-22.

(7) Lisias, 13.39.

(8) Ehremberg, op. cit., pp. 27-28, nota 2; 201. De acuerdo con la «Vida de Esquilo», escrita probablemente por Dídimo en el siglo I a. C., las mujeres presentes en la representación de «Las Euménides», la hicieron fracasar.

(9) Este arreglo era peculiar de Atenas, según D. M. Robinson y J. Walter Graham, «Excavations at Olynthus 8; The Helenic House», pp. 167-168; pero Heródo-

ocupaban las habitaciones más apartadas, lejos de la calle y de las zonas comunes de la casa. Si la casa tenía dos plantas, la mujer con las esclavas ocupaban el segundo piso. Los sexos estaban separados para restringir la procreación entre esclavos, que debía hacerse sólo con permiso de sus dueños (10).

Había, no obstante, ciertos puntos que las normas usuales de decoro mencionan durante la segunda mitad de la guerra del Peloponeso. Andocides describe un infame «ménage à trois» formado por Calias y dos mujeres ciudadanas, una de las cuales era su legítima esposa y la otra la madre de ésta que se convirtió en su concubina y que tuvo un hijo con él (11). El segundo ejemplo es el de Hiparета, la mujer de Alcibiades, que aparece actuando con extraordinaria independencia pues dejó su casa para obtener el divorcio.

Otra mujer de rica cuna cuya conducta fue poco usual fue Agarista, la esposa de Alcmeónides. Ella fue uno de los tres testigos que aportó la evidencia de que Alcibiades había celebrado los Misterios en la casa de Carmides (12). El que ella testificara haber presenciado de noche dicha celebración y que identificara públicamente a varios de los participantes es algo muy destacable si se tienen en cuenta las restricciones impuestas a las mujeres en tiempos de paz.

Las mujeres libres permanecían habitualmente recluidas de tal forma que no pudieran ser vistas por los hombres salvo que se tratara de familiares muy directos. Incluso hubo un orador que mantenía que algunas mujeres eran aún demasiado modestas para ser vistas incluso por sus familiares, y que si un hombre extraño se introducía en los alojamientos de las mujeres libres de una casa perteneciente a otro hombre, su acto era equiparable a una acción criminal (13). En el primer cuarto del siglo IV a. C., un marido que asesinó al seductor de su esposa dio una vívida visión de su estilo de vida:

> «Atenienses, cuando decidí casarme, y traje una mujer a mi casa, me sentí inclinado durante algún tiempo a no molestarla ni poner impedimento para que ella fuera libre de hacer lo que deseara. La vigilaba cuanto me era posible y desempeñé mi deber como un marido serio. Pero cuando nació mi hijo, comencé a confiar en ella plenamente, y puse todas mis posesiones en sus manos, presumiendo que esta era la más gran prueba de confianza.
>
> Al principio, atenienses, ella fue la mejor de las esposas. Era sensata, económica y todo lo mantenía limpio en la casa. Pero por en-

---

to, 5.20, describe alojamientos de mujeres en el palacio real de Macedonia, y en 3.123 habla de los hombres, en la casa de Polícrates. Plutarco, «Pelópidas», menciona estancias de mujeres en Tebas.

(10) Jenofonte, «Económico», 9.4-5; en Demóstenes, 47.56, las esclavas viven en una torre.

(11) Andócides, 1.124-27.

(12) Andócides, 1.16.

(13) Lisias, 3.6-7; Demóstenes, 47.53.

tonces murió mi madre; y su muerte fue la causa de todos mis problemas. Pues cuando mi mujer asistía a su funeral fue vista por este hombre y, con el tiempo, consiguió seducirla. Él, buscó a nuestra esclava y cuando iba al mercado la hizo proposiciones y la corrompió.

Ahora, caballeros, debo decirles que tengo una pequeña casa de dos pisos, con las habitaciones de las mujeres en lo alto y abajo, las de los hombres, con igual espacio en cada piso.

Cuando nació nuestro hijo, su madre lo amamantó, pero con objeto de evitar el riesgo de que se cayera por las escaleras cada vez que bajaba a limpiar al niño, yo pasé a ocupar el piso de arriba y mi mujer el de abajo. Y así, se hizo costumbre en mi mujer el bajar al piso de abajo y dormir con el niño, de forma que pudiera darle el pecho y evitar que llorase.

Tal fue la situación durante largo tiempo y jamás yo entré en sospechas pues era tan simple que creí que mi mujer era la más casta de la ciudad.

Pasó el tiempo, caballeros; yo llegué inesperadamente a mi casa, viviendo del campo, y después de la cena mi hijo comenzó a inquietarse y a llorar. Realmente, la esclava lo estaba molestando a propósito para hacerlo llorar pues el hombre estaba en la casa, como supe más tarde.

Le dije a mi mujer que bajara y diera de mamar al pequeño para que dejara de llorar. Al principio no quiso hacerlo, como si se sintiera muy contenta de que yo hubiera regresado después de tan larga ausencia. Entonces me enfadé y la dije que bajara.

"Ah, sí —dijo— así puedes intentar traer aquí, contigo, a la esclava, como lo has hecho antes otras veces, cuando estabas borracho."

Yo me reí. Ella salió de la habitación y cerró la puerta, como si fuera una broma, dándole una vuelta a la llave. Yo, sin pensar nada acerca de todo ello, sin la mínima sospecha, me alegré de poderme ir a dormir tras mi larga jornada desde el campo.

Hacia el amanecer ella volvió y abrió la puerta. Le pregunté por qué las puertas habían estado rechinando por la noche. Me contestó que la lámpara del niño se había apagado y que había ido a pedirle otra a la vecina.

Yo me callé, pensando que realmente había sido así. Pero me pareció, caballeros, que ella se había puesto maquillaje en la cara, a pesar de la muerte de su hermano, hacía treinta días. Aún así, no dije nada sobre ello, simplemente, me marché sin pronunciar palabra.» (14)

El que habla, Eufileto, se está defendiendo del cargo de homicidio premeditado porque él y sus amigos mataron a Eratóstenes cuando lo encontró en la cama con su mujer.

El discurso muestra varias sospechas que abonan los motivos de Eufileto. Después que su esposa dio a luz a un hijo el objetivo de su matrimonio se había cumplido. Eufileto, muy cuidadosamente, puntualiza que la indiscreción de su mujer comenzó después de nacer su hijo y que no había duda sobre la legitimidad de éste. Se

(14) Lisias, 1.6-14.

mudó al piso de arriba y probablemente estuvo retozando con la esclava. Dijo que su esposa le había acusado de ello, y podemos considerar este cargo como verdad, y también asombrarnos de que fuera la esposa, y no la esclava, la que tuviera que limpiar al niño a media noche. Eufileto pudo haber retenido la dote de su esposa para su hijo como una penalización por el adulterio, aunque ello no se sabe. Parecería, por supuesto, que si un marido cornudo perdiera también la dote estaría siendo penalizado por un crimen que él no había cometido. Si una esposa adúltera era devuelta a sus familiares sin su dote, estos serían penalizados por no haberla educado correctamente. Eufileto era una persona de posición moderada. Admite que su casa es pequeña; sólo tiene una esclava y carece de nodriza. Aún así, tiene habitaciones separadas para el marido y para la mujer, aunque su esposa duerme algunas veces en la habitación de aquél. (Su alegación de que al principio prefirió no molestar mucho a su esposa es probablemente un eufemismo en cuanto al hecho de que no la hiciera proposiciones sexuales.)

Los vestidos de las mujeres respetables sólo servían para ocultarlas de las miradas de hombres extraños. El vestido de las mujeres era, de acuerdo con lo que es corriente modernamente, simple (15). El material usado en la época clásica por las mujeres respetables era la lana o el lino principalmente, pero las prostitutas vestían con materiales transparentes, como la gasa, teñidos de color de azafrán. El estilo de las vestiduras era Jónico o Dórico. El *«himation»*, o chal, podía llevarse tanto con un estilo como con otro, y podía llevarse por encima de la cabeza como una capucha. A partir de que el «chiton» jónico fue cayendo en desuso, tendió a ser utilizado como la prenda empleada en público, mientras que una corta túnica se llevaba en la casa y también como combinación o como prenda para dormir. Había una gran variedad de sandalias y de zapatillas. Se llevaban sandalias con correas entre los dedos y también con tiras que se enrrollaban en la pierna hasta la altura de la rodilla. Algunas mujeres llevaban unos zapatos con una especie de plataforma para aumentar su estatura (16).

Dibujos de vasijas muestran a mujeres bañándose y atendiendo a diversos aspectos de su «toilette». Se quitaban el vello del pubis chamuscándolo o mediante depilación (17). Los cosméticos se utilizaban tanto por las mujeres casadas como por las prostitutas. La piel blanca era considerada atractiva pues ella probaba que una mujer era suficientemente rica para no necesitar exponerse al sol. Para ello se usaban comunmente polvos blancos, y cuando una mujer te-

(15) Sobre los vestidos femeninos, véase a U. E. Paoli, «La donna greca nell'antichitá», pp. 13.35.

(16) Jenofonte, «Económico», 10.2; de acuerdo con Angel, «Paleocology», p. 29, la altura media de las mujeres era de 61.5 pulgadas, y en los hombres, de 66.8.

(17) Aristófanes, «Lisístrata», 88.149; «Las Tesmoforiantes», pp. 215-47, 538-40; Ehremberg, op. cit., pp. 34.179. Algunos vasos pintados muestran los cabellos.

nía que salir al exterior se protegían del sol con una sombrilla. Se usaba «rouge» para las mejillas.

Aunque el vestido era sencillo, joyas y peinados podían llegar a ser muy complicados. Las mujeres llevaban el pelo suelto, con una banda o corona en lo alto o con trenza o una redecilla. También parece que se utilizaban a menudo bucles postizos. Las esclavas, sin embargo, solían llevar el pelo cortado. Todavía puede admirarse parte de la exquisita joyería ateniense, ya que solía depositarse en las tumbas de sus propietarios, junto con los espejos de bronce y recipientes para cosméticos.

En algunas tumbas se muestran imágenes de mujeres escogiendo alhajas de un cofre mantenido por una esclava o adornándose a sí mismas con la ayuda de un espejo. (Láminas 10 y 11). En el Capítulo III hicimos notar la falta de lápidas funerarias en el período arcaico que conmemoraran a las mujeres del Atica, y nos aventuramos a suponer que esta ausencia fue provocada por las leyes contra el lujo dictadas en el siglo VI a. C. Como los vestidos y actividades de las mujeres son frecuentemente un índice de la riqueza de sus maridos, no nos sorprende hallar en sus sepulcros una indicación del estatus de la familia y de toda la parafernalia apropiada a una clase ociosa.

Las condiciones físicas de las mujeres

El estudio de las tumbas en los cementerios sugiere que la mortalidad femenina se incrementaba en el período de la maternidad (véase pág. 61). Los partos eran difíciles. Medea decía que prefería permanecer por tres veces en la primera línea del campo de batalla que dar a luz a un hijo (18). Muchas mujeres hacían ofrendas en gratitud a Ilitía, diosa de los nacimientos. Las ropas de las mujeres que morían al dar a luz eran dedicadas a Artemisa, en Braurón (19), patrona del ciclo vital femenino, y hay varios relieves de la época clásica aparentemente dedicados a mujeres que murieron al nacer sus hijos (20). Comenzando en la época clásica y continuando durante el período romano, muchas mujeres, que excedían en número a los hombres, aparecen como oferentes de Asclepio, el dios de la salud (21).

Las madres y comadronas asistían normalmente a los partos (22). Había médicos varones, pero ciertos ejemplos extraídos de los «Aforismos» de Hipócrates no parecen indicar que su intervención fuera muy eficaz:

---

(18) Eurípides, «Medea», pp. 250-51.
(19) Eurípides, «Ifigenia entre los Tauros», pp. 1404-9.
(20) Kurtz y Boardman, op. cit., p. 139.
(21) McClees, op. cit., pp. 17-22.
(22) Eurípides, «Alcestis», p. 318.

30. Las enfermedades son fatales para las mujeres embarazadas.

31. El aborto suele seguir a la hemorragia en las mujeres embarazadas, sobre todo si el feto es grande.

32. Si una mujer vomita sangre, ello suele detenerse con el comienzo de la menstruación.

41. Para saber si una mujer está embarazada, désela a beber hidromiel mientras se va a dormir sin cenar. Si sufre un cólico estomacal está embarazada; si no es así, no lo está.

42. Una mujer embarazada tendrá una buena complexión si el niño es varón; la tendrá débil si el niño es una hembra.

43. Si una mujer embarazada tiene erisipela en el útero, morirá.

48. Un feto varón se inclina hacia la derecha; un feto hembra, hacia la izquierda.

49. Cuando para expulsar las secundinas (*) se utiliza una droga que haga estornudar tápese la nariz y la boca.

La maternidad a tan temprana edad combinada con una vida por lo general hecha dentro de casa no eran nada convenientes para la salud de las mujeres atenienses. Muchos niños nacían en la primera mitad de los veinte años de período reproductivo y muy pocos en la segunda. El período comprendido entre los dieciseis y los veintiséis años era el más peligroso. Es interesante llamar ahora la atención sobre la aquiescencia de Plutarco con la costumbre espartana de que las muchachas no se casaran antes de los dieciocho, pues a dicha edad se encontraban en mejores condiciones físicas para tener hijos, aunque él, por otras razones, prefiriera el matrimonio a edad más temprana. Jenofonte, Platón y Aristóteles opinaban que las costumbres de Esparta eran más sanas en lo concerniente a las mujeres. Jenofonte alababa a los espartanos por nutrir tan bien a las muchachas como a los muchachos, cosa que no era lo usual entre los griegos (23). Estas diferencias en la nutrición pudieron darse hasta en los niños de pecho. Las «raciones de maternidad» acordadas a las mujeres jónicas en el año 489 a. C., en Persépolis, eran justamente el doble en vino, cerveza y grano para las mujeres que habían tenido hijos varones (24).

Jenofonte aprobaba también la costumbre espartana de alentar a las mujeres a que hicieran ejercicio pues así podían mantener una mejor condición física para la maternidad. El buen desarrollo físico de las mujeres de Esparta era comentado por las amas de casa atenienses en la comedia «Lisístrata» (25), aunque luego se sugiriera que la ejecución de los trabajos domésticos, especialmente el moverse hacia atrás y hacia adelante en el telar, ofrecían a las mujeres de Atenas amplias oportunidades para un fuerte ejercicio físico.

(*) N. del T. Se trata de la placenta y sus membranas.

(23) Plutarco, «Licurgo», p. 14; Jenofonte, «La Constitución de Esparta», 1.3.

(24) Richard T. Hallock, «Persepolis Fortifications Tablets», pp. 344-53, sobre las raciones de las mujeres (las mujeres jónicas en la tablilla n.º 1224). Debo esta referencia a Ernst Badian.

(25) Aristófanes, «Lisístrata», pp. 80-83.

En la «República» de Platón, éste prescribe ejercicios físicos para las mujeres y determina que la edad correcta para ser madres por primera vez es la de veinte, y la de treinta para la paternidad. Más tarde, en sus «Leyes», reduce la edad mínima en las mujeres entre dieciseis y veinte (26).

Aristóteles sugiere que las mujeres en estado deben ser forzadas a hacer ejercicio mediante una ley que les obligara a dar un paseo diariamente para adorar a las divinidades que propician los buenos nacimientos. Hace notar también que no es deseable el que las mujeres muy jóvenes tengan descendencia, ya que muchos de los niños han de ser hembras y las madres tienen un parto mucho más trabajoso y mayor riesgo de morir al dar a luz. Sugiere que la edad óptima para el matrimonio es la de dieciocho para la mujer y treinta y siete para el hombre (27).

Muchas mujeres sobrevivieron a los años de maternidad, aunque el hecho de que exista menos información sobre la menopausia que sobre la menarquia implica que un número menor de mujeres pasaron esta experiencia. La edad de la menopausia era normalmente de los cuarenta a los cincuenta (28). Las leyes de Solón sobre los funerales, permitiendo a las mujeres de más de sesenta años que no eran parientes cercanos visitar el cadáver, demuestra que algunas mujeres sobrepasaron esta edad (29). Había también hombres de elevada edad, incluso integrados en grupos de ancianos formados por un pequeño porcentaje del total de la población.

Sexualidad

El comportamiento sexual de las mujeres, ciudadanas de Atenas, estaba regulado por leyes la mayor parte de las cuales están atribuidas a Solón, que era homosexual (30). El tutor de una mujer sorprendida «in flagrante delicto» tenía el derecho de poder venderla como esclava. No conozco si realmente esta venta se produjo en algún caso, si la severidad de la pena era meramente disuasoria o si los padres de la muchacha podían mostrarse reacios a que se produjera un escándalo dentro de la familia. Desde el momento en que el matrimonio entre ciudadanos atenienses tenía por fin la obtención de hijos legítimos, el adulterio era un delito público puesto que de él podía resultar la introducción de un hijo ilegal en el matrimonio —y posiblemente la descendencia de personas no ciudadanas— en la casa del marido, en los cultos del grupo familiar y en

(26) Platón, «La República», 5.452; 5.460E. «Las Leyes», 6.785; 8.833D.
(27) Aristóteles, «La Política», 7.14.4; 7.14.9 (1335a-b).
(28) Amundsen y Diers, «The Age of Menopause in Classical Greece and Rome».
(29) Demóstenes, 43.62. Un número de personas catalogadas en Davies, op. cit., alcanzaron edades avanzadas, pero pertenecían a la clase propietaria.
(30) Sobre estas leyes, véase A. R. W. Harrison, op. cit., pp. 32-38, y Lisias 1.

los roles de los ciudadanos de Atenas. En los casos de adulterio ambas partes eran severamente castigadas, pero a pesar de estas penas hay datos sobre su existencia.

Se produjera el adulterio a través de una violación o mediante seducción, el varón era siempre considerado el legalmente culpable como parte activa, mientras que a la mujer se la consideraba pasiva. El marido de una mujer adúltera o violada estaba legalmente compelido a divorciarse de ella. La mujer acusada no tenía oportunidad de demostrar su inocencia, e incluso su tutor, con dificultades hubiera podido hacer algo en su ayuda. A las mujeres así condenadas no se las permitía participar en ceremonias públicas ni llevar alhajas, pero la sanción más severa probablemente era que se convertía en una proscrita y que jamás encontraría otro marido.

Las penas para el varón que cometía adulterio con una ciudadana ateniense son indicativas de la actitud de los hombres en relación con su familia y sus esposas. El castigo por violación era inferior al de seducción. La seducción era considerada un crimen más odioso que la violación pues implicaba una relación durante un cierto período de tiempo, en el cual el seductor ganaba el afecto de la mujer y accedía a las posesiones de la familia del marido. En una ciudad en la que sólo los hombres y los hijos varones pertenecían a la familia en un sentido permanente, pero en la que las mujeres eran fácilmente transferidas de la familia de sus padres a las de sus sucesivos maridos, los hombres sospechaban fácilmente de la lealtad de las mujeres a las familias en las que se encontraban en aquel momento. Por lo tanto, el marido agraviado tenía el derecho, aunque no la obligación, de matar al seductor. El violador se ganaba la enemistad de las mujeres y así constituía una menor amenaza para el marido. La pena por violación era una multa en dinero.

Es curioso que las leyes de Atenas que gobernaban la conducta sexual no se limitaban a lo que uno no debía hacer, sino también concernían a lo que se debería hacer. Así el marido en un matrimonio sin hijos había de tener relaciones sexuales con su mujer al menos tres veces al mes. Esto afirma que el principal objetivo del matrimonio era producir un heredero. Plutarco añade otra dimensión a la relación matrimonial cuando dice que todo marido debe demostrar su afecto a su esposa tres veces cada mes, pues el resultado será una disminución de las tensiones dentro del matrimonio (31).

Una relación sexual de tres veces en un mes se juzgaba, pues, suficiente para una «buena» ciudadana ateniense; muchas esposas seguramente tenían aun menos ocasiones. Como hemos podido ver, la segregación social de los sexos en la Atenas Clásica y las estipulaciones legales referentes a las relaciones matrimoniales podían hacer que el sexo entre marido y mujer se convirtiera en un acto obligatorio —cumplido con la procreación— más que un íntimo y emo-

(31) Plutarco, «Solón», 20.3.

cional encuentro. Es verdad que en la obra «Lisístrata» los hombres son puestos de rodillas ante las mujeres por pura hambre sexual, pero ello no contradice la aserción de que el amor físico en el matrimonio estaba desprovisto de cualquier concepto de unión espiritual. Si el marido no estaba ausente en alguna campaña militar, o disfrutando de la compañía de sus amigos en relaciones homosexuales o divirtiéndose con prostitutas, era lo más probable, si ya había tenido el número prescrito de hijos, que durmiera en distinta habitación o con alguna esclava, antes que arriesgarse a que su esposa tuviera que practicar un aborto o un infanticidio. Así pues, podemos asumir que la vida sexual de la mayoría de las ciudadanas atenienses era poco satisfactoria.

En vista de las severas penas que recaían sobre los adúlteros, el adulterio no era una alternativa ni sensata ni confortable, tanto para hombres como para mujeres y, tomando todos los factores en consideración, la atmósfera de Atenas no era muy propicia para relaciones homosexuales entre mujeres. Por lo tanto, parece que la masturbación era considerada como un aceptable desahogo para el apetito sexual femenino (Lámina 12). Algunos grabados en cerámicas muestran instrumentos fálicos utilizados por las mujeres para autoestimulación sexual, y también se hacen referencias a tales objetos por las respetables esposas de «Lisístrata»:

> LISISTRATA: Eso es algo que he tenido que usar enérgicamente en algunas noches sin sueño.
> CALONICE: Lo debes haber desgastado si lo has estado agitando tanto como dices. (32)

En este clima de hambre sexual, el recurso al onanismo en las mujeres era cosa que se esperaba. Aunque Platón inventó una fábula —atribuyendo la historia a Aristófanes— en la que pretendía explicar el origen natural de la homosexualidad femenina (33), no tenemos una evidencia sólida sobre relaciones lesbianas en ciudadanas de Atenas. Por supuesto, no vamos a tomar argumentos «ex silentio» en materias de historia antigua como si fueran válidos; simplemente, es posible que nuestras fuentes no estuvieran interesadas en describir más actividades sexuales que las realizadas por hombres.

Podemos, no obstante, sopesar las posibilidades de la existencia de lesbianismo entre las respetables mujeres de Atenas contra la ausencia de dos factores muy importantes presentes en las sociedades de Esparta y de Mitilene, en Lesbos, en las que sabemos con certeza que la homosexualidad femenina existía. En Atenas, a diferencia de otras ciudades, las mujeres no alcanzaban generalmente una gran estima a los ojos de las otras mujeres. Las adolescentes no

---

(32) Aristófanes, «Lisístrata», pp. 26-28.
(33) Platón, «El Banquete», 190 A-B.

eran educadas en Atenas en un marco feminista que era común en Esparta y en Lesbos. Como hemos visto, las mujeres atenienses no sólo eran separadas de todo contacto con los hombres a muy temprana edad, incluidos sus maridos, sino que eran a menudo recluidas en sus hogares, sin posibilidad de relacionarse con otras mujeres que no fueran madres, hermanas o esclavas.

Sabemos, por otra parte, que las prostitutas en Atenas no sólo realizaban un extenso abanico de diversiones heterosexuales sino también homosexuales a juzgar por las pinturas de diversas vasijas en las que se muestran instrumentos fálicos diseñados para un uso simultáneo por dos mujeres. Pero el abismo entre las mujeres respetables y las prostitutas era tan ancho que no podemos extender a un grupo el comportamiento del otro sino más bien considerar que el de este último era un caso particular.

Prostitutas

La prostitución florecía ya en Grecia desde el período arcaico. Las grandes ciudades, sobre todo las situadas en las costas, eran visitadas por marineros y soportaban un vasto número de prostitutas. Como hemos mencionado anteriormente, uno de los medios para hacer de Atenas una ciudad atractiva fue el establecimiento de burdeles, propiedad del Estado, que eran regidos por esclavas (34).

No sólo las esclavas eran prostitutas. Como toda esclava, una prostituta podía conseguir la libertad por parte de su propietario, o comprar su propia libertad contratando un préstamo en un grupo a menudo compuesto de antiguos clientes. Después, podía devolver el préstamo con sus ganancias como prostituta libre (35). De esta manera muchas mujeres libres, ciudadanas o no, permanentemente domiciliadas en Atenas, practicaban la profesión. Tenían que estar registradas y pagar un impuesto especial. Las que estaban en la parte más alta de esta escala social eran llamadas «hetairai», o «compañeras de los hombres». Muchas de ellas, además de su belleza física, tenían formación intelectual y poseían talento artístico, atributos que las hacían una compañía para los hombres más divertida y atrayente que la de sus propias esposas. No es accidental que la mujer más famosa en la Atenas del siglo V fuera Aspasia, nacida en el extranjero, la que empezó como hetera y terminó como señora, y en el curso de su existencia vivió con Pericles, el líder político de Atenas. Aristófanes, humorísticamente, decía que Pericles comenzó la guerra del Peloponeso debido a la influencia de Aspasia (36). Plutarco fue más bondadoso y añadió:

---

(34) Ateneo, 13.569 d-e.
(35) Demóstenes, 59.30-32; Lacey, «Family», p. 172 y notas.
(36) Aristófanes, «Los Acarnienses», pp. 526-34.

«Dicen las fuentes que Aspasia fue altamente valorada por Pericles debido a que era muy inteligente y astuta en la política. Después de todo, Sócrates la visitaba algunas veces, trayendo consigo a sus discípulos, y sus amigos más íntimos traían también a sus esposas para que la escucharan, y ello a pesar de que Aspasia dirigía un establecimiento ni respetable ni ordenado y educaba a un grupo de muchachas para cortesanas. Esquines dice que Lisicles, el vendedor de ovejas, un hombre de humilde nacimiento y modesto por naturaleza, se convirtió en el hombre más importante de Atenas sólo por vivir con Aspasia después de la muerte de Pericles. Consecuentemente, hay bastante verdad en el «Menéxeno» de Platón (aun cuando la primera parte está escrita irónicamente) cuando dice que ella tenía la reputación de reunirse con muchos atenienses como profesora de retórica. De todos modos, parece que la afección de Pericles hacia Aspasia era de naturaleza principalmente erótica. Su esposa legal era una pariente cercana suya que había estado casada anteriormente con Hiponico y que le había dado un hijo, Calias "el Poderoso". Aunque casada con Pericles le había dado otros dos hijos, Jantipo y Páralo. Más tarde, al encontrar que su vida en común era poco satisfactoria, con su consentimiento la casó con otro hombre y él se unió a Aspasia, a la que amó profundamente. La historia dice que él la besaba ardorosamente tanto cuando salía hacia la plaza del mercado como cuando retornaba a su hogar.

En las comedias se refieren a ella como la nueva Ónfale, Deyanira y Hera. Cratino la llamó abiertamente ramera en el siguiente pasaje:

"Como su Hera, Sodoma dio a luz a Aspasia. Una descarada ramera."

Además, parece probable que ella le diera un hijo bastardo, porque Eupolis, en su obra "Demos", se refiere a ello diciendo:

"¿Vive mi hijo bastardo?"

A lo cual Mirónides contesta:

"Sí, y es hombre ya desde hace largo tiempo, y nunca le asustó la maldad de la prostitución."» (37)

Los modernos investigadores contradicen algunas de las aserciones de Plutarco. Parece probable que la «liaison» de Pericles con Aspasia comenzó al menos cinco años después de que él se divorciara de su esposa. Aspasia le dio un hijo a Pericles y otro a su sucesor, Lisicles (38).

En el «Menéxeno», de Platón, trabajo poco serio con toda seguridad, leemos que Aspasia fue la que compuso la oración fúnebre a la que nos hemos referido anteriormente (pág. 91-92). La oración incluye algunas recomendaciones para la conducta de las ciudadanas atenienses, y en el «Menéxeno», Aspasia se nos muestra alabando la capacidad de las mujeres para concebir y criar hijos (39). Estas opiniones no parecen congruentes puestas en la boca

(37) Plutarco, «Pericles», 34.3-6. Traducción de Judith Peller.
(38) Davies, op. cit., pp. 458-59.
(39) Platón, «Menéxeno», 4.236B; 4.237E-238B.

de una mujer educada y liberada como Aspasia, pero es necesario recordar que ella hacía recomendaciones a las esposas de ciudadanos atenienses, no a mujeres como ella.

A los hombres casados de Atenas se les permitía copular con prostitutas. Por supuesto, las esclavas siempre estaban a disposición de sus amos, o de los amigos de sus amos, para fines sexuales (40). Tenemos muy pocas noticias sobre las objeciones de sus esposas al respecto, aunque la mujer de Eufileto puso en evidencia a su marido por su intimidad con una esclava. Sin embargo, cuando Alcibíades reivindicó su libertad para acostarse con prostitutas trayéndolas a su propia casa, su esposa se marchó del hogar y pidió el divorcio. Ella tenía una buena dote (diez talentos al casarse y otros diez al nacimiento de un hijo) que Alcibíades se hubiera visto obligado a devolver si el divorcio se hubiera consumado. De todos modos, cuando Hipareta trató de registrar su divorcio ante el «arconte», Alcibíades la cogió en brazos y la llevó a su casa, cruzando el mercado sin que nadie se opusiera a ello. Ella tuvo que continuar viviendo con él hasta su muerte que se produjo poco tiempo después (41). Cuando también Alcibíades murió, en el exilio y en deshonor, una fiel cortesana, Timandra, se ocupó de su funeral.

Los hombres no solían casarse antes de los treinta, y un hombre soltero tenía pocas oportunidades de una relación heterosexual si no era con prostitutas o con esclavas. Como parece ser que había menos mujeres que hombres en aquel tiempo, mujeres compartidas o prostitutas eran la mejor solución. Algunos hombres vivían con concubinas en uniones más o menos permanentes. Cuando un hombre vivía con una concubina, ésta era considerada como su propiedad sexual, en cierto modo como si se tratara de su legítima esposa. La violación o seducción de una concubina acarreaba las mismas penas que los delitos cometidos contra una esposa legítima. La diferencia importante entre matrimonios legítimos y uniones menos formales era que, después de las leyes sobre ciudadanía de los años 451-450 a. C., los hijos de concubinas no podían ser considerados ciudadanos y también se producían problemas en cuanto a su capacidad legal para heredar.

Las prostitutas eran notoriamente mercenarias. Eran las únicas mujeres de Atenas que ejercían un control independiente sobre importes considerables de dinero. Desde los tiempos de Rodopis, la cortesana egipcia liberada por el hermano de Safo, las prostitutas habían acreditado el saber utilizar su dinero en forma extraordinaria. Se dijo incluso que Rodopis había suministrado los fondos para la construcción de una pirámide. Heródoto desmiente esta historia, pero describe muy costosas dedicaciones religiosas que a su juicio

(40) Jenofonte, «Economico», 10.12.
(41) Plutarco, «Alcibíades», 8.3-6; Andócides, 4.14.

había realizado en Delfos (42). Esta fue la primera de otras muchas historias griegas sobre prostitutas generosas.

Rodopis y Aspasia tuvieron un éxito no usual. Si carecían de algún protector, las carreras de las prostitutas solían ser azarosas. Neera, es cierto, se las arregló para criar tres hijos, pero parece probable que las prostitutas practicaran el infanticidio en mayor medida que las ciudadanas griegas. Parece ser que las prostitutas preferían las hijas a los hijos pues aquellas podrían sucederlas en la profesión. También compraban jóvenes esclavas o recogían niñas recién nacidas abandonadas por sus padres (43). Les enseñaban a las muchachas el oficio y las colocaban en burdeles para asegurarse unos ingresos cuando sus buenos tiempos habían pasado.

Aunque la vida de las mujeres atenienses parece muy limitada desde el punto de vista de la ventajosa situación actual, sobre todo si se las compara con los atenienses y sus oportunidades, no estamos en disposición de poder juzgar si la mayor parte de estas mujeres estaban descontentas o eran desgraciadas. Las ciudadanas griegas eran cuidadas y protegidas por las leyes, y tenían la satisfacción de saber que sus hijos serían ciudadanos de Atenas. Mediante la institución de la dote, muchas mujeres disfrutaban de seguridad económica durante toda su vida, y las viudas y ancianas estaban específicamente protegidas por las leyes (44). Las obras de teatro, aunque impregnadas de misoginia, revelaban también un mútuo afecto en el matrimonio. La opinión de las mujeres tenía cierta influencia pues el acusador de Neera recordó al jurado que tendrían que responder ante sus esposas, hijas y madres si declaraban inocente a la acusada Neera (45). Aunque fueran esclavas de sus casas, cuando una esposa estaba fuera de su hogar era dolorosamente echada de menos pues sus hijos y la casa necesitaban su atención (46). Hay relieves funerarios en los que se muestra el dolor de la familia entera —marido, hijos y esclavos— por la muerte de la esposa. Véase al efecto un epitafio del siglo IV o III a. C., en el Pireo, un puerto ateniense:

> «Queréstrata yace en esta tumba. Cuando vivía su marido la amaba. Cuando murió él lo lamentó.» (47)

Aunque para una mujer moderna ni el papel de la hetera ni el de la esposa recluida le parece atractivo, es tentador para nosotros idealizar a la primera y compadecer a la segunda (48). La cor-

---

(42) Heródoto, 2.134-35.
(43) Demóstenes, 59.18-20.
(44) Esquines, 1.28; Aristóteles, «La Constitución de Atenas», 56.6.
(45) Demóstenes, 59.100; Lacey, «Family», pp. 172-74.
(46) Aristófanes, «Lisístrata», pp. 865-97; Ehrenberg, op. cit., cap. 8; Eurípides, «Alcestis».
(47) G. Kaibel, ed., «Epigrammata Graeca», 44.2-3; R. Lattimore, «Themes in Greek and Latin Epitaphs», p. 275.
(48) Cleve Bell, «Civilization», pp. 238-45.

tesana tenía acceso a la vida intelectual de Atenas que tanto apreciamos hoy, y si no era esclava, tenía la libertad de frecuentar a quienquiera que le agradara (49). Admitamos que nuestras fuentes adolecen de ciertos prejuicios, pero el hecho de que conozcamos a varias cortesanas que lograron vivir como esposas respetables, mientras que no conocemos a ninguna ciudadana casada que deseara ser una cortesana, debería hacernos reconsiderar la cuestión de cuál era el rol preferible en la Atenas Clásica: compañera o esposa.

(49) Jenofonte, «Recuerdos de Sócrates», 3.11.1.

VI

IMÁGENES FEMENINAS EN LA LITERATURA DE LA ATENAS CLÁSICA

Las mujeres de la tragedia contra las mujeres reales

Si las respetables mujeres de Atenas vivían recluidas y silenciosas, ¿cómo podremos dar cuenta de las esforzadas heroínas de la tragedia y de la comedia? ¿Y hasta qué punto el tema de la lucha entre hombre y mujer impregna el drama clásico? Antes de proceder a complejas explicaciones que afectan directamente a las mujeres, es necesario volver a insistir en que es evidente que los dramaturgos examinaron múltiples aspectos de las relaciones humanas respecto a la sociedad y al universo; sin embargo, su examen de otra relación básica —la del hombre y la mujer— no es extraordinaria. Lo que es importante es la aparente discrepancia entre las mujeres de la sociedad real y las heroínas de la escena, situación que exige una investigación. Se han formulado varias hipótesis en un intento de explicar el conflicto entre la realidad y la ficción.

Muchos argumentos de la tragedia tienen su origen en mitos de la edad del Bronce transmitidos por los poetas. Como hemos observado, las mujeres de la realeza en la poesía épica eran poderosas, no justamente en el interior de sus hogares sino en un sentido de política exterior. Ni siquiera un iconoclasta como Eurípides hubiera podido presentar ante una audiencia de atenienses familiarizados con las obras de Homero a una Helena o una Clitemnestra silenciosas y reprimidas. Igualmente, el ciclo de la épica tebana mostraba el mutuo fratricidio de los hijos de Edipo. Se sabía que los miembros supervivientes de la familia eran Antígona e Ismene. Sófocles no hubiera podido presentar a estas hermanas como muchachos. En resumen, algunos de los mitos que suministran argumentos a las tragedias clásicas describen hazañas de mujeres fuertes, y los dramaturgos clásicos no podían cambiar totalmente estos hechos.

Los que creen en la existencia histórica de un matriarcado en la Edad del Bronce proponen también una respuesta a nuestras preguntas: la polaridad macho-hembra discernible en los mitos de la Edad del Bronce puede ser explicada haciendo referencia a un verdadero conflicto entre una sociedad matriarcal pre-helénica y el patriarcado introducido por invasores.

El origen de estos mitos en la Edad del Bronce no explica por qué poetas y dramaturgos atenienses, que vivieron por lo menos setecientos años más tarde y en una sociedad patriarcal, no sólo encontraron atrayentes a estas historias sino que acentuaron la fuerza de sus heroínas. Por ejemplo, en «La Odisea», Egisto es la cabeza perversa del asesinato de Agamenón, pero en la tragedia de Esquilo se ha introducido un cambio para resaltar el papel de Clitemnestra como la principal fuerza de la conspiración. Electra, la hija de Clitemnestra, es una figura de menor relieve en la mitología, y en la «La Odisea», Orestes sólo venga a su padre; pero los dramaturgos elevaron el papel de Electra y crearon obras completas alrededor de ella y de su dilema. Del mismo modo, se cree que Sófocles fue el responsable de la historia del conflicto entre Creon y Antígona. Homero, bien es verdad, mostró cómo Calipso y Circe consiguieron humillar incluso a un héroe como Ulises, quien había triunfado más fácilmente de otras penosas experiencias, pero hay que tener en cuenta que se trataba de mujeres inmortales. Las mujeres mortales, en la épica, aunque vitales, no ofrecen un impacto equivalente a las heroínas de la tragedia, ni es su poder tan grande como para producir los conflictos hombre-mujer que la tragedia plantea de una forma tan general y absorbente.

Cierto número de investigadores encuentran una relación directa entre las mujeres reales que vivieron en la Atenas Clásica y las heroínas de la tragedia (1). Razonan en el sentido de que los poetas trágicos hallaron sus modelos, no en la Edad del Bronce sino entre mujeres verdaderas que ellos conocieron. De esta teoría deducen que las mujeres reales no estuvieron ni recluidas ni reprimidas en los tiempos clásicos. Presentan como evidencia, por ejemplo, el hecho de que las heroínas trágicas empleasen mucho tiempo en conversaciones fuera de la casa sin la menor preocupación por ser vistas. Este argumento es poco convincente ya que las escenas de las tragedias se sitúan preferentemente al aire libre, y los personajes femeninos difícilmente podrían ser descritos si tuvieran que permanecer en el interior de sus casas. Los que proponen este argumento cuestionan el hecho de cómo los dramaturgos podrían haberse familiarizado tanto con la psicología femenina si nunca hubieran tenido oportunidad de estar con mujeres. Ignoran que los autores teatrales conocían bien a sus parientes femeninos, así como a los numerosos residentes extranjeros y ciudadanas pobres que po-

(1) Gomme, op. cit.; Hadas, op. cit.; Kitto, op. cit., pp. 219-36; Seltman, «Women in Antiquity», pp. 110-11, y «Status of women», y Donald C. Richter, op. cit.

dían moverse libremente por la ciudad. Solamente un grupo de mujeres —las esposas de ciudadanos con medios de fortuna— eran las que probablemente vivían recluidas.

No es legítimo que los eruditos hagan juicios sobre las vidas de las mujeres de carne y hueso basándose solamente en informaciones espigadas en las tragedias. Sólo cuando una de las ideas expresadas en las tragedias se apoya en otros tipos de fuentes antiguas puede ser claramente aplicable a la vida real. Cuando Ismene afirma que el papel apropiado para una mujer no es precisamente el luchar contra los hombres (2) ello puede reflejar la vida verdadera, ya que está de acuerdo con informaciones derivadas de la oratoria y de la comedia. Pero cuando Clitemnestra asesina a su marido, o Medea a sus hijos, o cuando Antígona realiza un acto de desobediencia civil, no podemos decir que tales acciones tengan mucho que ver con las vidas de las mujeres reales de la Atenas Clásica, aunque existan precedentes aislados en las obras de Heródoto que pueden ser citados en apoyo de la existencia de mujeres apasionadas y agresivas (como una reina bárbara que tramó el asesinato de su marido con su sucesor, otra que enfrentó a los hombres en una guerra y una tercera que cortó los pechos, nariz, orejas, labios y lengua a la madre de su rival) (3). Por supuesto, heroínas como Clitemnestra, Medea y Antígona, como arquetipos femeninos de la literatura clásica creados por hombres, son personajes válidos dignos de contemplación.

Un psicoanálisis retrospectivo ha sido utilizado para analizar las experiencias de los jóvenes en la Atenas Clásica, y así explicar la madura descripción que los dramaturgos hicieron de las heroínas. De acuerdo con el sociólogo Philip Slater, los muchachos de Atenas pasaban sus primeros años de formación en compañía de su madre y de las esclavas (4). El padre pasaba el día fuera de casa, no dejando a nadie que pudiera defender al hijo de la madre. La relación entre la madre y el hijo estaba marcada por la ambigüedad y la contradicción. La mujer recluida alimentaba una secreta hostilidad contra su marido, mayor que ella, desconsiderado y voluble. En ausencia de su esposo, la madre tomaba a su hijo como sustituto, y alternativamente, le vertía parte de su veneno y le adoraba. Le exigía que tuviera éxito para, así, vivir a través de él. La madre, poderosa emocionalmente, se imprimía en la imaginación del muchacho, convirtiéndose en una semilla, por decirlo así, que desarrollaba en la mente del escritor personajes femeninos dominantes. Los dramaturgos clásicos tendían a escoger aquellos mitos de la Edad del Bronce que les parecían más fascinantes, ya que trataban ciertos conflictos que existían en el interior de su propia personalidad.

---

(2) Sófocles, «Antígona», pp. 61-62.

(3) La mujer de Candaules: Heródoto, 1.10-13; Artemisia, 8.87; Amestris, 9; 112. Sobre la venganza de Tomiris en el cuerpo de Ciro: 1.214.

(4) Slater, op. cit.

La explicación de la «madre reprimida» actúa en razón inversa al poder de las heroínas creado por el «hijo»: cuanto más reprimida es la madre y cuanto más ambivalente es su conducta, más terribles son las heroínas representadas por el dramaturgo-hijo.

La teoría de Slater es una interesante tentativa de contestar a una difícil cuestión. Algunos lectores pueden rechazar la interpretación de la antigüedad clásica mediante aproximaciones psicoanalíticas. Pero desde el momento en que los mitos del pasado iluminan el presente, parece válido examinarlos con las herramientas críticas de las que disponemos hoy. Aún así, hay problemas con la aplicación de las teorías de Slater, como también los hubo con otras más tradicionales. En primer lugar, aunque los atenienses adultos viviesen existencias sexuales separadas, no es tan cierto que los padres permanecieran distanciados de los hijos. El punto de vista de Slater sobre la antigüedad ha estado muy condicionado por el moderno concepto del «commuting father» (*). De hecho, las comedias muestran un gran acercamiento entre padres e hijos. Los niños podían acompañar a sus padres cuando éstos eran invitados a algún sitio, y un padre aseguraba haber criado a su hijo y comprado juguetes para él (5). En segundo lugar, los lectores podrían aceptar la premisa de Slater de que las mujeres constreñidas de una sociedad patriarcal podrían albergar ciertos resentimientos, fueran o no conscientes de ello. Como hicimos notar en el capítulo anterior, los epitafios en las tumbas de mujeres parecen indicar que sus vidas fueron satisfactorias, aunque tal evidencia debe ser puesta en duda ya que las inscripciones solían ser seleccionadas por miembros de la familia, muy probablemente, hombres. Pero aún hoy, mucha gente cree que las mujeres pueden encontrar la felicidad en su papel de amas de casa, especialmente cuando así se han cumplido ciertas expectativas tradicionales. Así, las mujeres de Atenas pueden muy bien haber superado sus conflictos internos, así como las de Roma, unas y otras acosadas por las frustraciones derivadas de la confrontación entre su relativa libertad y la de los hombres, pero guardando tentadoramente sus trofeos más allá de su alcance. ¿Es más razonable sugerir, desde un punto de vista moderno, que el aburrimiento de tareas tales como el tejer casi contínuamente deben haber llevado a las mujeres de Atenas al desequilibrio o, por el contrario, llamar la atención sobre la satisfacción que las mujeres pudieran haber obtenido de un trabajo bien hecho?

No estoy muy convencida de que podamos aprender mucho sobre las mujeres de Atenas a través de Slater, pero su trabajo es muy útil para el análisis de la imaginación creativa de los drama-

(*) N. del T. Expresión difícilmente traducible que se refiere a los que han de viajar diariamente por causa de su trabajo.

(5) Aristófanes, «Las aves», pp. 130-32, y «Las Nubes», pp. 1382-90, 863-64. Ehremberg, op. cit., p. 197. Marie-Thérese Charlier y Georges Raepset, «Etude d'un comportement social: les relations entre parents en enfants dans la société at hénienne a l'époque classique».

turgos. Como una explicación más de las esforzadas heroínas de la tragedia, debemos dirigir la mirada a los poetas y a los otros hombres que juzgaron las obras y seleccionaron lo que consideraron mejor. La mitología sobre las mujeres fue creada por hombres, en una cultura dominada por ellos; puede que haya algo más que hacer con las mujeres de carne y huesos. No se trata de negar que la imaginación creativa de los escritores fuera seguramente conformada por alguna de las mujeres que conocieron. Pero también fue moldeada por el medio ambiente del siglo V de Atenas, en el que la separación de sexos engendró en los adultos como un temor a lo desconocido, y finalmente, por la herencia de su pasado literario, incluyendo no sólo la poesía épica sino también la arcaica, con sus elementos misóginos.

La misoginia nació del temor a la mujer, y desarrolló en su interior la ideología de la superioridad del macho. Pero ello es sólo ideología, no afirmación ni hecho, y como tal, no puede ser confirmada sino quedar siempre abierta a constantes dudas. El estatus masculino no es inmutable. Los mitos de los matriarcados y la sociedad de Amazonas muestran casos de dominación femenina. En tres de las once comedias existentes de Aristófanes se muestra a las mujeres en oposición victoriosa contra los hombres. Una esposa recluida como Fedra puede añorar su adulterio; otra mujer, como Creusa, tuvo un hijo ilegítimo antes de su matrimonio; una buena esposa como Deyanira pudo matar a su marido. Esta fue la pesadilla de los victoriosos: que alguna vez las vencidas podrían levantarse y tratar a sus ex-dueños como ellas fueron tratadas.

Lo más importante es que en el período entre Homero y los dramaturgos, la ciudad-estado, con sus códigos de conducta establecidos, se habían desarrollado, y que el sitio de las mujeres así como el de otros grupos sin derechos se había hecho absolutamente incómodo dentro de aquella sociedad recién organizada. Muchas tragedias muestran a mujeres rebelándose contra las normas establecidas por la sociedad. Como se demuestra en «La Orestea» de Esquilo, una ciudad-estado como Atenas floreció solamente mediante la rotura de los lazos de familia y de sangre y la subordinación de la familia patriarcal a un Estado patriarcal. Pero las mujeres estaban en conflicto con este principio político ya que sus intereses estaban en las relaciones familiares y privadas. Así, el drama las muestra a menudo actuando en el ámbito de la mujer y preocupándose de los hijos, maridos, padres, hermanos y religión, consideradas como más primitivas y orientadas hacia la familia que las del Olimpo, que eran el soporte del Estado. Este es el punto en el que la imagen de la heroína en la escena coincide con la realidad de la mujer ateniense.

La conducta apropiada de hombres y mujeres se explora en muchas tragedias. Esto no quiere decir que sea siempre el tema principal de las mismas. El «Agamenón» de Esquilo trata de la acción de la justicia, pero la discusión de esta tragedia en estas páginas dejará a un lado la idea principal y se centrará sobre el tema secundario de los roles sexuales y de los antagonismos.

La adecuada conducta femenina se caracterizaba entonces, como ahora, por la sumisión y la modestia. Ismene en «Antígona», Crisótemis pactando en las obras teatrales con la familia de Agamenón. Tecmesa en «Ajax», Deyanira en «Las traquinias», y los coros femeninos en las tragedias representan el papel de mujeres «normales». Debido a las limitaciones de la conducta femenina «normal», las heroínas que actúan fuera de los estereotipos son a menudo reputadas de «masculinas». Como siempre, no representa ningún cumplido para una mujer ser clasificada como masculina. Aristóteles juzgaba inapropiado para un personaje femenino ser dibujado como varonil o inteligente (6).

Las heroínas, como los heroes, no son gente normal. Aunque en una cultura patriarcal represiva, la mayor parte de las mujeres —como Ismene— se sometan dócilmente, algunas heroínas —como Clitemnestra, Antígona y Hécuba— adoptan las características del sexo dominante para lograr sus objetivos. El psicoanalista A. Adler denomina a este fenómeno «protesta masculina» (7). En «Agamenón», la primera obra de la trilogía «La Orestea», Esquilo muestra a Clitemnestra como poseyendo poder político, planeando complejas estrategias conducentes a retransmitir señales recibidas desde Troya, engañando a su marido al persuadirlo de que marche sobre una alfombra púrpura, y finalmente, planeando y ejecutando su muerte. Sin arrepentirse, exhibe su libertad sexual anunciando que la muerte de Casandra ha aportado un nuevo sabor a su placer, y que su situación estará asegurada mientras que su amante, Egisto, mantenga encendido el fuego en su hogar (1435-36, 1446-47). Esta frase equívoca es especialmente escandalosa pues una mujer tradicionalmente enciende el fuego en el hogar de su padre o de su amigo.

Así el coro de ancianos de Argos considera que su proceder es masculino y le recuerda que es una mujer, dirigiéndose a ella como «señora mia» (351). Cuando el coro la interroga como si ella fuera una niña tonta, contesta la interpelada con un brillante y complicado discurso en el que despliega sus conocimientos de geografía (268-316; cf. 483-87). A un coro que digiere muy lentamente el he-

(6) Aristóteles, «Poética», 15.4.

(7) A. Adler, «Understanding Human Nature», pp. 124-25. Para un análisis de Clitemnestra como personalidad masculina cuyo motivo para el asesinato fueron los celos por el poder de Agamenón, véase R. P. Winnington-Ingram, «Clytemnestra and the Vote of Athena».

cho de que ella ha asesinado a Agamenón, Clitemnestra replica con impaciencia: «Me estáis examinando como si yo fuera una mujer loca» (1401). El coro continúa meditando sobre el hecho de que su rey ha sido muerto por una mujer (1453-54). Si hubiera sido Egisto el ejecutor del asesinato, como se supuso que hizo según «La Odisea», el coro lo habría aceptado mucho mejor. Los ancianos encuentran que la inversión de los roles sexuales en Clitemnestra y Egisto es algo monstruoso (1633-35; 1643-45).

En «Las Euménides», que es la obra final de «La Orestea», Esquilo devuelve lo masculino y lo femenino a sus esferas propias. Orestes, que escoge asesinar a su madre como venganza por la muerte de su padre a manos de ella, es defendido por Apolo y por Atenea. El poder de lo extraordinario, monstruosos espíritus femeninos de venganza (llamadas «Erinias» o «Furias») es dominado y subordinado a las leyes de los patriarcales dioses del Olimpo. Desde entonces en adelante, como Euménides, o espíritus justos, tendrán un sitio apropiado en el afecto de las gentes civilizadas.

El retrato de la mujer masculina como heroína fue enteramente desarrollada en la obra de Sófocles «Antígona». La pieza comienza con las hijas de Edipo lamentándose de las leyes establecidas por el tirano Creonte. Su hermano Polinices yace muerto, pero Creonte ha prohibido que el cuerpo sea enterrado como castigo por su traición a su país nativo. Mientras Antígona urge el que ellas mismas realicen los ritos del enterramiento, su hermana Ismene esgrime la excusa de que ellas no son hombres: «Hemos nacido mujeres —dice— lo que significa que no debemos luchar contra hombres» (61-62). Ella usa el verbo, frecuentemente transcendente, *«phyo»*, lo que implica que es más bien por naturaleza (physis) que por convención hecha por los hombres, por lo que las mujeres no deben intentar rivalizar con los hombres.

Creonte, un gobernante dominador, muestra una particular hostilidad en sus relaciones con el sexo opuesto. Sus prejuicios son patriarcales. No puede entender el amor de su hijo Hemón por Antígona, pero se refiere a las mujeres como «campos arables» (569). Los sentimientos de Apolo en la obra de Esquilo, «Euménides», (657-61; ver pág. 82) reaparecen aquí: como quiera que lo importante es la semilla del macho, sirve cualquier hembra. La idea de Apolo es repetida por Orestes en la obra de Eurípides «Orestes» (8). Simone de Beauvoir, en «El Segundo Sexo», da el falo/arado-mujer/surco como un símbolo común de autoridad patriarcal y de subyugación de la mujer (9). Además, como las actuales feministas han hecho notar, el macho represivo no puede concebir una división igual de poder entre ambos sexos pues teme que la mujer, de llegar a obtenerlo, sería a su vez igualmente represiva. Así, Creonte, el macho dominador, se siente constantemente angustia-

(8) Eurípides, «Orestes», pp. 553-7.
(9) Simone de Beauvoir, «El segundo sexo», p. 73, nota 8.

do ante la posibilidad de ser derrotado por una mujer y previene a su hijo contra tal humillación (484, 525, 740, 746, 756).

Por otro lado, Ismene —quizá porque permaneció en Tebas mientras Antígona compartía el exilio con su padre—, fue educada en las creencias de la sociedad patriarcal: los hombres han nacido para mandar y las mujeres para obedecer. Antígona rechaza amargamente las ideas de su hermana sobre la conducta normal en la mujer. Polinices es enterrado en secreto, y Creonte y el coro suponen que sólo un hombre puede haber sido el responsable (248, 319, 375). A renglón seguido, obligada a confesar a Creonte que ha sido ella la que ha enterrado a su hermano, Antígona se refiere a sí misma usando un pronombre del género masculino (464). Creonte, a su vez, percibe su masculinidad y se refiere a Antígona también con un pronombre y un participio masculinos (479, 496). Resuelve castigarla, y dice: «Yo no soy un hombre, ella es el hombre si hubiera logrado tal triunfo sin ser castigada» (484-85). (Igualmente, Heródoto hace notar que la reina Artemisa, que participó en la expedición de Jerjes contra Grecia, era considerada un hombre, y que los atenienses estaban tan indignados de que una mujer utilizara las armas contra ellos que por su captura ofrecieron una elevada recompensa.) (10)

Sintiendo, entonces, que al osar burlarse de sus prohibiciones Antígona ha actuado como un hombre —pues una verdadera mujer hubiera sido incapaz de tal oposición—. Creonte, al dictar sentencia contra las hermanas, afirma que «ellas deberán ahora ser mujeres». Por supuesto, continúa refiriéndose a ellas con el género masculino (579-80). Es curioso el uso repetido de un adjetivo masculino para modificar un sustantivo femenino, porque en el griego clásico los adjetivos regularmente concuerdan con el género del sustantivo modificado(el género masculino puede ser usado refiriéndose a una mujer cuando se hace una afirmación de tipo general) (11).

Debemos hacer notar la orientación masculina del lenguaje griego, en el que las verdades humanas generales, aunque referidas específicamente a la mujer, deben ser expresadas en el género masculino. Quizá esta explicación gramatical sea suficiente cuando el cambio en el género es esporádico. Pero es que el uso del género masculino al referirse a una mujer en afirmaciones específicas más que generales —una rara posibilidad en el idioma griego— se da con significativa frecuencia en «Antígona». Se trata, pienso yo, de un instrumento usado por el escritor para caracterizar a la heroína que se ha convertido en una especia de mujer masculina. En su penúltimo parlamento, Antígona explica su voluntad de morir por su hermano, y no por un marido o un hijo.

---

(10) Heródoto, 88.88.93.

(11) R. Jeeb, ed., «Sophocles: Antigone», p. 91, nota 464, p. 124, nota 651. R. Kühner y B. Gerth, «Ausfürliche Grammatik der Griechischen Sprache», 2, Part. 1, p. 83.

> «Pues, hubiera tenido madre, o mi marido hubiera muerto, y nunca hubiera tomado sobre mí esta misión contra la voluntad de la ciudad. ¿De acuerdo con qué ley digo yo esto? Si mi marido hubiera muerto podría encontrar otro, u otro hijo de él si hubiera perdido uno. Pero con mi madre y mi padre ocultos en la tumba, ningún otro hermano hubiera jamás florecido para mí.» (905-12)

Heródoto también relata una historia acerca de una mujer que cuando le ofrecen la vida del marido, de un hijo o de un hermano, escoge la del hermano por la misma razón que Antígona (12).

Varios estudiosos de Sófocles han considerado el diálogo antes citado como espúreo o como expresión de sentimientos indignos de la heroína (13). Consideran extraño el elegir a un hermano en vez de a un hijo. Y sin embargo, en el contexto de la Atenas Clásica, la elección de Antígona es razonable. Es muy posible que las madres pudieran no estar tan unidas a sus hijos como lo puede estar la madre ideal de nuestros días. La mortalidad natural de los niños podía significar un freno a la formación de sólidos lazos madre-hijo. Además, la autoridad patriarcal afirmaba que el niño pertenecía al padre, no a la madre. El decidía si un hijo debía o no ser criado, y lo guardaba consigo en caso de disolución del matrimonio, mientras que la mujer retornaba bajo la custodia de su padre, o de su hermano, si aquél había muerto. Así, el vínculo entre hermano y hermana era muy preciado.

La preferencia por el hermano es también característica de la mujer masculina, quien podía haber rechazado el papel tradicional de la esposa y de la madre como resultado de haber sufrido una inhibición por causa de fuerzas externas que impidieron el desarrollo de sus tendencias hacia el cariño y la maternidad (14). La mujer masculina se alía a menudo con los miembros varones de su familia. En este contexto, hay que hacer notar las firmes y repetidas denuncias que Antígona hace contra su hermana (538-39, 543, 546-47, 549). También juzga muy duramente a su madre, culpándola por «la imprudente culpabilidad del lecho conyugal», mientras el coro, viendo en ella solamente la actitud de su padre, la llama «Cruel criatura de un cruel padre» (862, 471-72). Su menosprecio en relación con su hermana es tan completo que se refiere a sí misma como «la única superviviente de la casa de Edipo» (941) (15).

Al final, Antígona vuelve a su tradicional rol femenino. Se la-

---

(12) Heródoto, 3.119. El rechazo de Octavia a tener que elegir entre el hermano y el marido, en Shakespeare, «Anthony and Cleopatra», III, vi, 15-20.

(13) Jebb, op. cit., p. 164. Véase C. M. Bowra, «Sophoclean Tragedy», pp. 93-96; A. J. A. Waldock, «Sophocles the Dramatist», pp. 133-42.

(14) Deutsch, op. cit., pp. 285-86, 289-92.

(15) A la luz del cruel trato que la heroína da a los miembros femeninos de su familia, es sorprendente leer juicios sentimentales sobre su «naturaleza femenina, su valoración absoluta de los lazos de la sangre y del afecto», o que represente «el abrazo infinito del amor maternal» (C. Segal, «Sophocles'Praise of Man and the Conflicts of the Antigone», p. 70); E. From, «The Forgotten Language», p. 224.

menta de morir virgen, soltera y sin hijos (917-18), y se suicida después de haber sido sepultada viva por Creonte. En la mitología clásica el suicidio es una forma, en cierto modo, femenina y cobarde de morir. Ajax, como Deyanira, Yocasta y Eurídice, esposa de Creonte, se suicidaron porque no podían vivir con una insorportable consciencia. Hemón, como Fedra, Alcestis, Laodamía, Dido, Evadne y Hero, lo hicieron por amor, justificando el concepto de Creonte de sus tendencias femeniles. De todas las heroínas trágicas, Antígona fue la más capaz de aprender a través del sufrimiento, llegando a una visión trágica comparable a la de Edipo, pero su muerte borró esa posibilidad.

El destino de Hemón pone de manifiesto la cualidad destructiva del amor. El coro presta su voz a esta idea:

> «Amor, invencible amor, que ocultas la vigilia en la suave mejilla de una joven, tú vagas sobre el mar y sobre los hogares, nadie puede escapar de tí, ni hombre ni dios, y el que te tiene es poseído por la locura. Tú tuerces la mente del justo hacia lo injusto, así has atizado esta querella entre padre e hijo. La luz que enciende el amor, en los ojos de la dulce novia, conquista sin remisión.» (781-96) (16)

«Antígona» es una obra muy compleja y enigmática. De acuerdo con las leyes de Atenas, Creonte era el tutor de Antígona, puesto que era su pariente varón más cercano (17). Como tal, era responsable de su crimen a los ojos del Estado, y el castigo que impuso a Antígona fue un acto tan público como privado. También era el pariente varón más cercano de sus sobrinos muertos, por lo que él era el responsable de sus entierros y no Antígona. Creonte puso por encima de sus obligaciones personales lo que el juzgó que era el interés del Estado.

Las diferencias entre Creonte y Antígona corresponden a las distinciones tradicionales entre los sexos. Según Freud, «Las mujeres esparcen a su alrededor su influencia conservadora... Las mujeres representan el interés de la familia y de la vida sexual; la obra de la civilización se ha hecho más y más asunto de los hombres» (18). Las invenciones civilizadoras de los hombres son enumeradas por el coro de «Antígona»: navegación, vela, agricultura, caza, pesca, domesticación de animales, comunicación verbal, construcción de edificios, creación de leyes y gobierno (332-64). Todas ellas, actividades eminentemente masculinas.

Los griegos asumieron la idea de que los hombres eran creadores de cultura. Por ejemplo, de acuerdo con los mitos, Cadmo trajo el alfabeto a Grecia; Triptólemo —aunque guiado por la diosa Demeter— el arado, mientras que Dédalo fue considerado como inventor de las tijeras, la sierra y otros inventos. Las realizaciones es-

(16) Eurípides, «Hipólito», pp. 525-63.
(17) A. R. W. Harrison, op. cit., p. 22; Sófocles, «Edipo en Colona», pp. 830-33.
(18) Sigmund Freud, «Civilization and Its Discontents», p. 73.

pecíficas de la mujer —que se hallaban en el campo de la confección de vestidos, preparación de alimentos, jardinería, cestería y la introducción del cultivo del olivo por Atenea—, no aparecen en la lista de Sófocles, ni en otra similar de la obra de Esquilo «Prometeo encadenado» (19).

La incapacidad de Creonte de concebir la necesidad de la dualidad macho-hembra llevó a Antígona a la muerte y a su propia aniquilación. La esposa de Creonte murió maldiciéndolo. Además, en una sociedad en la que se espera que los hijos asuman su obediencia filial, Haemon escogió a Antígona antes que a su padre, y su elección no estuvo motivada por su oposición a él. Su muerte no fue un castigo por desobediencia. «Antígona» y otras muchas tragedias muestran el efecto de la sobrevaloración de las llamadas cualidades masculinas (control, subyugación, cultura, predominio cerebral) a expensas de los denominados aspectos femeninos de la vida (instinto, amor, lazos familiares). El único ideal que podemos asumir —pues Sófocles no formula ninguna solución— es una armonización de los valores masculinos y de los femeninos, siendo estos controlados por aquéllos (20).

Las mujeres de Eurípides: un nuevo canto

> «Corrientes de rios sagrados corren hacia atrás, y los hábitos universales se han trastocado. Los hombres tienen engañosos pensamientos; y sus juramentos ya carecen de firmeza. Mi reputación puede cambiar, mi forma de vivir es bien recibida. La estimación hacia el sexo femenino ha de llegar. Los maliciosos rumores no sujetarán por más tiempo a las mujeres. Las musas de los antiguos poetas cesarán de cantar mi infedilidad. Apolo, dios del canto, no nos concedió el poder divino de la lira. Si no habría cantado una réplica contra el sexo masculino.» (21)

Así cantaba el coro de las mujeres en la «Medea» de Eurípides, en el año 431 a. C. ¿Estaban reflejando directamente la actitud del poeta? Al notar la ausencia de grandes trágicas del sexo femenino ¿hizo derivar Eurípides su talento poético hacia composiciones en representación de la mujer? De todas las imágenes femeninas de la literatura clásica griega, las creadas por Eurípides son las que plantean mayores dilemas al comentarista moderno.

Entre los antíguos críticos, Eurípides fue el único dramaturgo que adquirió una clara reputación de misoginia. En la comedia «Las Tesmoforias», de su contemporáneo Aristófanes, una asamblea de mujeres acusa a Eurípides de difamar el sexo caracterizando a las mujeres como rameras y adúlteras:

(19) Esquilo, «Prometeo Encadenado», pp. 436-71, 476-506; pero también Sófocles, «Edipo en Colona», en el que se incluye el culto al olivo.

(20) Debo esta sugerencia a Froma Zeitlin.

(21) Eurípides, «Medea», pp. 410-29.

«Por los dioses, no es por ningún interés propio
por lo que me levanto para dirigirme a vosotras, oh
mujeres. Es que he sido trastornada e irritada durante
algún tiempo cuando veo nuestra reputación manchada
por Eurípides, hijo de una vendedora de mercado.»
¡Y nuestros oídos llenos de toda clase de repugnantes cosas!
¿Con qué sucias acusaciones no nos ha estado siempre
[manchando?
¿Dónde no nos ha difamado? En cualquier lugar que encuentres
espectadores, o tragedias o coros
se nos ha llamado demonios del sexo, hambrientas de hermosos
[machos,
borrachas, traidoras, bocas que balbucean murmuraciones,
podridas hasta el alma, la ruina de la existencia humana.
Y así llegan los hombres a casa después de tal representación
y nos miran con sospecha y enseguida van a buscar
a los amantes que debemos esconder en nuestras casas.
No podemos hacer nada de lo que solíamos hacer antes.
Este individuo ha puesto terribles ideas en las cabezas
de nuestros hombres. Si una mujer empieza a trenzar
una corona, eso prueba que tiene un amante.
Si vagando por la casa deja caer alguna cosa,
entonces, ¡buscad al hombre! ¿Por quién se rompió el jarro?
¡Debe haber sido por causa de ese forastero de Corinto!
Si una joven está cansada, enseguida hace notar su hermano:
"No me gusta nada el color del cutis de esta muchacha"
Si una mujer desea tener un niño,
pues le falta uno propio, ¡imposible mantenerlo en secreto!
Porque ahora los hombres rondan al borde de nuestros lechos,
y a todos los hombres maduros que solían casarse con jóvenes
[muchachas
les ha contado historias infamantes, y así, ninguno
quiere saber nada de matrimonio. Recuerda esta frase:
"Un pretendiente se casa con un tirano y no con una esposa.»
[(383-413)

Si ha hecho pedazos a Fedra,
¿por qué hemos de preocuparnos? Si el omitió contar cómo
una mujer arrojó su estola delante de su marido
por escudriñar bajo la luz, mientras despachaba
al amante que tenía escondido, ¡ni una palabra sobre ello!
Y una mujer conozco que afirmaba que su parto
había durado diez días, ¡hasta que obtuvo un bebé!
Mientras su marido corría a comprar drogas para acelerar el parto
una vieja la trajo un niño, oculto en una olla,
atiborrada la boca de miel para que no llorara.
Cuando la portadora del niño dio la señal, ella empezó a gritar:
"¡Fuera, marido, fuera digo! Creo que el pequeño
está a punto de llegar" (el bebé pateaba la panza de la olla)
Así, él corre afuera, encantado; ella a su vez saca
lo que tapaba la boca del pequeño, ¡y éste empieza a llorar!
La sucia anciana que había traído el niño,
saca al marido precipitadamente, y todo sonrisas, le anuncia:
"Eres padre de un león, es tu propio retrato,

en todos sus rasgos, incluyendo su pequeña pollita
que se parece talmente a la tuya, arrugada como un panal de miel."
¿Por qué no hacemos tales cosas malas? Por Artemisa
las haremos. Así pues, ¿por qué enfadarnos a cuenta de Eurípides?
¡Somos acusadas de mucho menos de lo que realmente hemos
[hecho!» (497-519) (22)

Desde el momento en que la frontera entre frivolidad y seriedad es muy ambígua en las comedias de Aristófanes, y su mundo aparece a menudo cabeza abajo, ha sido muy difícil decidir si verdaderamente creía que Eurípides era un misógino o lo contrario. Bajo la influencia de Aristófanes, muchos esbozos biográficos escritos acerca de Eurípides después de su muerte lo presentan como un misógino y repiten el insultante dato de que su madre fue una verdulera. Dice al respecto Aulio Gelio en la segunda mitad el siglo II d. C.:

> «Se ha dicho que Eurípides tenía una fuerte antipatía hacia las mujeres, esquivando su compañía tanto por su natural inclinación o porque tuvo dos esposas simultáneamente —cosa que era legal de acuerdo con una ley de Atenas— y ellas le hicieron el matrimonio abominable.» (23)

Las antíguas biografías de Eurípides son de poca confianza ya que no dudaron en entresacar material de las propias obras del autor y en aplicarlo indiscriminadamente a su vida. Sin embargo, no está de acuerdo con Gelio la anécdota recogida por Ateneo al final del siglo II d. C.:

> «El poeta Eurípides gustaba de las mujeres. Sea como sea, Jerónimo en sus «Comentarios Históricos», dice: «Cuando álguien le dijo a Sófocles que Eurípides odiaba a las mujeres en sus comedias, dijo aquel: «Cuando está en la cama con ellas, ciertamente las ama.» (24)

Además de las opiniones de los críticos de la antigüedad, las propias obras ofrecen evidencia de esa misoginia, aunque no se deben atribuir a un escritor los comentarios de sus personajes. Aparentemente, son fuentes obvias esos comentarios antifemeninos esparcidos por todas sus tragedias. En las tragedias de Eurípides, misóginos como Hipólito y Orestes (en «Orestes»), masoquistas como Andrómaca, mujeres agresivas como Medea y Fedra y compasivos coros, todos son capaces de comentarios misóginos. En estas afirmaciones las mujeres aparecen normalmente masificadas como un grupo sin nombre, definidas simplemente como «sexo femenino», en

(22) Traducción de Judith Peller.
(23) Aulio Gelio, 15.20.
(24) Ateneo, 13.557e; 13.603e.

una forma que raramente se aplica a los hombres. Estas afirmaciones son lugares comunes, familiares para las mujeres incluso hoy, pero son tan llamativas en su escueta hostilidad que es fácil darse cuenta de qué pocas se encuentran en el contexto de la obra existente de Eurípides.

Algunos de estos tópicos, abreviados, son: «Las mujeres son el mejor invento del diablo» (25). «Las mujeres son una fuente de dolores» (26). Otros, afirman que si su vida sexual es satisfactoria, las mujeres son completamente felices (27); que las mujeres inteligentes son peligrosas (28); que las madrastras siempre son malévolas (29); que las mujeres de la clase alta son las primeras en practicar el adulterio (30) y que las mujeres utilizan pociones y hechizos mágicos con intenciones malignas (31). La más larga y conocida requisitoria contra las mujeres es la debida a Hipólito:

> «¡Oh Júpiter! ¿Por qué dispusiste que las mujeres viesen la luz del sol, si son cebo engañoso para los hombres? Si deseabas que éstos se multiplicasen, no debías haberlas creado, sino que ellos en sus templos, pesando el oro, o el hierro, o el bronce, comprasen los hijos que necesitaran, pagando el justo precio de cada uno y que viviesen en sus casas, libres de femenil compañía. Ahora, como han de morar con nosotros, agotan nuestros recursos. Manifiesto aquí qué azote tan grande es la mujer; pues el padre, que la engendra y la educa, da además la dote y la casa para librarse de ella: al contrario, el que recibe en su hogar esta peste destructora, goza engalanando a una pésima estatua, y la viste con sus mejores ropas, y el desventurado gasta así sus mejores rentas. Obligado se ve, si ha de emparentar con familia ilustre, a mostrarse alegre y ser fiel en su amargo consorcio, o si es buena la esposa y pobres los suegros, a remediar bondadosamente su infortunio. Lo mejor, si ha de vivir con nosotros, es que la fortuna nos favorezca, dándonos una compañera inepta y sencilla. Aborrezco a la sabia; que no albergue un mismo lecho a la que sepa más que yo, y más de lo que conviene a una mujer. Porque Venus hace a las doctas las más depravadas, y la sencilla, por sus cortos alcances, está libre de deshonestidad. Convendría también que no las acompañasen esclavas, sino que habitasen con ellas monstruos mudos o fieras, con quienes no pudiesen hablar ni oir su voz. Ahora sus esclavos no cesan de urdir intrigas vituperables, y después las ejecutan fuera de sus casas, como tú (a la nodriza) ¡oh, malvada! osando proponerme que profane el sagrado lecho de mi padre: yo me purificaré de esta mancha en agua corriente, lavando con ella mis oídos. ¿Quién me sucedería si fuese criminal cuando ni aún me creo puro habiéndola oído? Ten muy presente lo que te digo, ¡oh, mujer! sólo mi piedad te salva; a no haberme tendido

(25) Eurípides, «Medea», pp. 408-9.
(26) Eurípides, «Orestes», p. 605.
(27) Eurípides, «Medea», pp. 569-73.
(28) Eurípides, «Medea», pp. 285, 319-20.
(29) Eurípides, «Ión», pp. 1025, 1330; «Alcestis», pp. 304-19, 463-65.
(30) Eurípides, «Hipólito», pp. 409-10.
(31) Eurípides, «Ión», pp. 617, 844, 1003; «Andrómaca», pp. 33 y 157.

una red con mi propio juramento, jamás me contuviera, y lo hubiese revelado a mi padre. Pero ya que Teseo está ausente por mucho tiempo, me iré de este palacio, y mis labios guardarán silencio. Veremos a tí y tu señora: ya avisado, sabré hasta donde llega tu audacia. ¡Que perezcáis ambas! Nunca me cansaré de odiar a las mujeres, aunque alguno diga que tal es siempre mi propósito; y no se engaña, en efecto, porque son siempre malvadas. Que aprendan a ser castas, o nunca dejaré de ensañarme con ellas.» (32)

Apenas puedo creer que un dramaturgo tan sutil como Eurípides, que puso en cuestión creencias y prejuicios tradicionales sobre los extranjeros, la guerra y los dioses del Olimpo, hubiera intentado que su audiencia simplemente aceptara máximas de tipo misógino. Más bien, utiliza la posición ventajosa de la misoginia como un medio de examinar creencias populares sobre las mujeres. Por otro lado, es verdad que Eurípides no presenta un informe sobre los derechos de la mujer. Lo que ocurre es que no sólo la tragedia griega no es el vínculo adecuado para una tal propaganda, sino que el dramaturgo vio demasiadas contradicciones en su vida para ser capaz de prohijar una sola causa. Eurípides es más cuestionador que dogmático. Los juicios sobre su presentación de las heroínas teatrales varían; algunos críticos lo juzgan comprensivo, otros, intransigente.

Mi estimación subjetiva es favorable a Eurípides. Yo no le creo misógino por el hecho de que presente a mujeres fuertes, discutidoras, triunfantes y sexualmente exigentes, aunque también sean egoístas o perversas. Otras feministas comparten mi opinión, y las sufragistas británicas solían recitar fragmentos de Eurípides en sus mítines. Por supuesto, es justo añadir que críticos convencionales —que exceden en número a las feministas— creen que Medea y Fedra desacreditan al sexo femenino, y etiquetan a Eurípides de misógino para llamar nuestra atención sobre estas asesinas. Las controversias que las doctrinas de la liberación femenina suscitan invariablemente entre las mujeres son análogas a las que plantea el juicio subjetivo sobre Eurípides. Por cada feminista que insiste en que la mujer tiene la misma capacidad (tanto para lo bueno como para lo malo) que los hombres, pero que han sido socializadas en su actual pasividad, hay incontables conservadoras negando que las mujeres sean lo que las feministas opinan que son.

Muchas mujeres perpetran horribles muertes en las tragedias de Eurípides. Sin embargo, los antiguos mitos no se muestran para demostrar que el sexo femenino sea perverso, sino más bien para inducir a los lectores a cuestionar los tradicionales juicios sobre estas mujeres. Eurípides contrarresta las ideas expresadas en lugares comunes antifeministas retratando mujeres concretas y mostrando las razones de sus actos. El crimen de Clitemnestra ha manchado a la

(32) Eurípides, «Hipólito», pp. 616-68.

totalidad del sexo femenino desde el juicio que Agamenón hizo sobre ella en «La Odisea» (33). Eurípides reitera las acusaciones pero añade una sólida defensa de Clitemnestra en el diálogo de ésta con su hija Electra:

> «Tíndaro medio a tu padre no para que yo muriera ni los hijos que engendré. Pero aquél, convenciendo a mi hija con la boda de Aquiles, se fue llevándosela a Aulis, donde anclaban las naves; allí, extendiendo el blanco cuello de Ifigenia sobre el altar, lo cortó. Y si por evitar la toma de la ciudad o por ser útil a su casa o por salvar a los demaś hijos hubiera matado a un ser en beneficio de muchos, sería perdonable. Pero lo que sucedía es que Helenā era una coqueta y el que la tomó por esposa no supo castigar a la traidora; por esto hizo morir a mi hija. A pesar de todo y aún ultrajada, no habría irritado ni matado a mi esposo. Pero él vino trayendo a una muchacha loca y poseída por la divinidad y la introdujo en su lecho y dos esposas habitabamos en la misma casa.» (34)

En otra parte, Fedra medita sobre la impotencia moral de la humanidad, no específicamente del «sexo débil», haciendo notar que la gente puede saber lo que es la virtud, pero no llega a practicarla (35).

Helena es injuriada en todas las tragedias clásicas donde su nombre se menciona, incluso en las escritas por Eurípides (36). Incluso Eurípides escribió una obra completa, «Helena», utilizando el mito que afirma que de ninguna manera se encontraba en Troya, sino prisionera en Egipto, permaneciendo casta durante toda la guerra de Troya.

El autosacrificio o el martirio es el camino convencional para una mujer si quiere obtener renombre entre los hombres. El juicio propio hace recaer sobre la mujer mala reputación. Pero en Eurípides esta fórmula no es tan simple. Medea y Hécuba fueron repetidamente provocadas. Se negaron a permanecer pasivas y tomaron una terrible venganza contra sus atormentadores. Medea mató a sus propios hijos y destruyó a la nueva novia de su marido y a su suegro con una poción mágica. Hécuba mató a los dos niños del asesino de su hijo y cegó a su padre. El deseo de venganza no es femenino (37), como fue indicado por la Antígona de Sófocles; se hace a menudo referencia a Hécuba, con adjetivos masculinos (38). Su venganza es considerada tan horrible que acaba metamorfoseándose en una perra ladradora. Medea elude las consecuencias, pero como no hay duda de que amaba a sus hijos, puede suponerse su

(33) Homero, «La Odisea», pp. 24, 196-202.
(34) Eurípides, «Electra», 1018-34.
(35) Eurípides, «Hipólito», pp. 378-84.
(36) Eurípides, «Hécuba», p. 941 y «Las Troyanas», p. 773; «Ifigenia entre los Tauros», pp. 326, 524; «Reso», p. 261.
(37) Eurípides, «Heraclidas», p. 979.
(38) Eurípides, «Hécuba», pp. 237, 511, 1252-53.

angustia perpétua. Cuando comparo las heroínas de Eurípides con las de Sófocles, prefiero las primeras, Medea y Hécuba, pues fueron triunfadoras. Deyanira, en la obra de Sófocles «Las traquinias», ingenuamente prepara una poción para recobrar el amor de su marido, pero ésta le hace morir después de horribles dolores. Antígona, firme y valientemente defiende sus ideales y muere voluntariamente por ellos, pero sus últimas palabras no celebran su determinación sino que lamentan el que muera soltera. Medea y Hécuba son demasiado fuertes para lamentar sus decisiones.

Eurípides nos muestra varias heroínas que se sacrifican a sí mismas por lo que son alabadas por las gentes de mentalidad tradicional. Pero a mí me parece que el escritor, en este caso, no aprueba totalmente a sus heroínas. Entre varias jóvenes que renuncian a sí mismas, Ifigenia se somete de buena voluntad al cuchillo del sacrificio, arguyendo que en tiempos de guerra «es mejor que un hombre viva para ver la luz del día que cien mujeres» (39). Del mismo modo, Polixena merece las alabanzas de los soldados por el duro camino que soportaba al ser sacrificada al fantasma de Aquiles (40). Evadne se da muerte porque no puede vivir sin su marido (41), y se cree que Helena ha de hacer lo mismo si se entera de la muerte del suyo (42). Alcestis murío para probar su amor hacia su marido, y con ello obtuvo la gloria para todas las mujeres, pero su suegro sugirió que estaba loca (43). Eurípides estructura estas piezas de modo que nos deja en duda sobre si los hombres por los que se han sacrificado las mujeres valían o no la pena.

Los dobles niveles de la moralidad sexual aparecen implícitos en muchos de los mitos que Eurípides escoge como base de sus argumentos. El es el primer autor que sepamos enfoca estos tópicos con los puntos de vista tanto de la mujer como del hombre. Muchos maridos son adúlteros. Hecha esclava tras la caída de Troya, Andrómaca se lamenta:

> «Querido Héctor, yo, por tu propio bien, seguiré unida a ti en el amor, aunque Afrodita te hiciera tropezar. He ofrecido a menudo mi pecho a tus bastardos a fin de no mostrar ante ti mi amargura.» (44)

Algunas esposas, especialmente Medea y Clitemnestra, reaccionaron con abierta hostilidad contra sus rivales y esposos. Hermíone, por otra parte, razonaba que una esposa legítima está en mejor

(39) Eurípides, «Ifigenia en Aulide», p. 139.
(40) Eurípides, «Hécuba», pp. 545-83.
(41) Eurípides, «Las Suplicantes», 990-1071.
(42) Eurípides, «Helena», pp. 352-56; «Las Troyanas», pp. 1012-14.
(43) Eurípides, «Alcestis», pp. 623-24, 728.
(44) Eurípides, «Andrómaca», pp. 222-25, 465-85, 911; «Electra», 945-46, 1033; «Medea», 155-56. La esposa de Catón el Viejo daba el pecho a menudo a los hijos de sus esclavos, por lo que, al ser criados juntos, todos sintieran afecto por su propio hijo. (Plutarco, «Catón el Viejo», 20.3)

posición en lo referente al dinero, a la casa, al estatus y a los hijos y que es mejor un esposo infiel que ninguno (45). Eurípides parece cuestionar el axioma patriarcal de que el marido debe ser polígamo mientras que la esposa debe permanecer monógama, cuando nos muestra a Fedra suicidándose por causa de lo que piensa sobre el adulterio y puntualizando que las mujeres sospechosas de irregularidades sexuales son siempre objeto de murmuración, cosa que no pasa con los hombres (46). Eurípides no aboga porque las mujeres tengan la misma libertad sexual que los hombres pero sugiere que es mucho mejor para todos los interesados que el hombre sea tan monógamo como la mujer.

Aún cuando no sean esenciales para el desarrollo los argumentos, los horrores del patriarcado muestran un fondo de incesante miseria femenina. Matrimonios grotescos y uniones ilícitas humillantes o insoportables para las mujeres abundan mucho en Eurípides. Andrómaca es forzada a compartir el lecho con el asesino de su marido. Casandra se convierte en la concubina de Agamenón, que había destruido a su familia y a su ciudad. Hermíone se casa con Orestes, que había amenazado con matarla. Clitemnestra se casa con Agamenón, el asesino de su hijo y de su primer marido. Fedra está casada con el héroe que sedujo a su hermana y conquistó su país. Alcestis retorna de la muerte para volverse a casar con el esposo que la dejó morir en su lugar (47).

Eurípides nos muestra a las mujeres que fueron víctimas del patriarcado en casi todas las formas posibles. Una muchacha necesita su virginidad y una dote para atraer a un posible marido (48). Las mujeres son violadas y, sin ninguna culpa, tienen que cargar con hijos ilegítimos. Las mujeres con culpadas, mientras que no lo son los violadores (49). Cuando un matrimonio no puede tener hijos, la culpa es siempre de la mujer (50), pero a pesar de los males del matrimonio, es peor la soltería (51).

Las mujeres, en cuanto madres, son siempre vistas por Eurípides con simpatía. Todas sus heroínas aman a sus hijos y luchan fieramente en su defensa (52). Incluso Medea, nunca dejó de amar a sus hijos, aunque los matara para hacer sufrir a Jasón. La gloria de las mujeres se centra especialmente en sus hijos, y las lamentaciones de las madres por sus hijos muertos en la guerra constituyen un

(45) Eurípides, «Andrómaca», 1.350.
(46) Eurípides, «Electra», 1.039-40.
(47) Eurípides, «Andrómaca», «Las Troyanas», «Orestes», «Ifigenia en Aulide», «Hipólito», «Alcestis».
(48) Eurípides, «Medea», 232-35; «Andrómaca», 675 y 940.
(49) La madre de Reso, en la obra de Eurípides, «Reso»; Creusa en «Ión»; Melanipa, en la obra perdida «Melanipa la Prudente».
(50) Hermíone en «Andrómaca», de Eurípides; Creusa en «Ión».
(51) Eurípides, «Ifigenia entre los Tauros», 219; «Las Suplicantes», 790-92; «Heracles Furioso», 523, 579-80, 592-93; «Medea», 233-34.
(52) Eurípides, «Las Fenicias», 355; «Ifigenia en Aulide», 918; «Andrómaca»; «Hécuba».

rasgo típico de las obras pacifistas de Eurípides (53). Por supuesto, en la sociedad patriarcal el padre es el más preciado miembro de la familia. El sufrimiento de los hijos de Heracles en ausencia de su padre es el argumento base de «Los Heraclidas». Las madres cuyos maridos han muerto se refieren a sus hijos como «huérfanos» (54). Alcestes, cuando escoge la muerte, incluye en sus pensamientos el hecho de que sus hijos necesitan más a un padre que a una madre, pero expresa su duda sobre si ella los ama tanto como debiera (55).

Por sutiles vías, Eurípides revela un gran conocimiento de la vida diaria de las mujeres, lo que es notable entre los autores de la Grecia clásica. El sabe que al volver de una velada de fiesta, un marido se duerme rápidamente mientras que una mujer necesita cierto tiempo antes de irse a la cama. El coro de las mujeres de Troya relata que en la noche en la que cayó la ciudad, «Mi marido estaba dormido... pero yo me estaba poniendo una red en los cabellos, mirándome en el brillo del espejo dorado, preparándome para dormir» (56). Eurípides reconoce que el nacimiento de los niños es una dolorosa prueba, que las hijas están mejor auxilidadas por sus madres en tales ocasiones y que hasta que no dan a luz, las madres están despeinadas y ojerosas (57).

Aunque la fecha de estos dramas coincide con la Edad del Bronce, los comentarios de varios personajes, en cuanto a cuestiones de etiqueta femenina se refiere, están de acuerdo, anacrónicamente, con convenciones de la Atenes Clásica: las mujeres, especialmente las solteras, permanecen en el interior de sus casas (58); no se adornan ni salen fuera mientras sus maridos no están en casa, ni conversan con otros hombres en público (59); en el exterior, una mujer debe llevar un velo (60); y no debe mirar directamente al rostro de un hombre, ni siquiera tratándose de su marido (61).

Apenas pasado el período clásico, Eurípides disfrutó de una popularidad superior a la de los otros poetas trágicos. Su influencia quizá se puede detectar entre los primeros cristianos quienes idealizaron la muerte de las vírgenes como el más valioso de los martirios y entre los cuales —en una forma no muy distinta de «Las Bacantes» de Eurípides— las mujeres extendieron la adoración de un culto revolucionario que desafió a la religión establecida.

---

(53) Eurípides, «Las Troyanas», 84, 782-85; «Medea», 1.090-1.115; «Andrómaca», 720-29; «Hécuba», 650-56; «Helena», 367.

(54) Eurípides, «Las Suplicantes», 1.132-35;

(55) Eurípides, «Alcestes», 303.

(56) Eurípides, «Hécuba», 924-26.

(57) Eurípides, «Medea», 250-51; «Las Fenicias», 355; «Hipólito», 161-69; «Alcestes», 315-19; «Electra», 1.107-8.

(58) Eurípides, «Orestes», 107; «Las Troyanas», 646; «Heracles Furioso», 476; «Ifigenia en Aulide», 996.

(59) Eurípides, «Electra», 343-44; 1072-75; «Ifigenia en Aulide», 830-34.

(60) Eurípides, «Las Fenicias», 1.485-86.

(61) Eurípides, «Hécuba», 975; «Las Troyanas», 654.

Las heroínas de Sófocles y de Esquilo tienen una dimensión heroica que nos dicen poco sobre las mujeres reales de la Atenas Clásica. Las de Eurípides descendieron hasta estar próximas a las de la vida real, y en este aspecto, la poesía trágica de Eurípides se acerca más a la comedia.

Las mujeres en Aristófanes

Aristófanes constituye el puente apropiado entre Eurípides y Platón, pues criticó los radicales puntos de vista de ambos sobre las mujeres. Los tres autores coinciden en unos ciertos tópicos que incluyen el deseo sexual de las mujeres y las relaciones matrimoniales. Antes de seguir, el lector debe ser debidamente advertido de que las mujeres no fueron en forma alguna las únicas víctimas de las invectivas y las ridiculizaciones de Aristófanes, pues este poeta cómico fue maestro y crítico del conjunto de la sociedad. Es también necesario recordar el axioma de Aristóteles de que la comedia siempre presenta a la gente peor de lo que es, y que el género literario demanda por sí mismo algo de obscenidad, la que algunas veces resulta poco agradable para el lector actual.

Las tres comedias en las que las mujeres protagonizan la mayor parte son: «Lisístrata» y «Las Tesmoforiantes», ambas producidas en el año 411 a. C., y «Las Asambleístas» (*), en el año 391 a. C. (62). Estas tres obras revelan una serie de actitudes ante la mujer que van de la misoginia a la simpatía, y probablemente también, salvando las distorsiones que la comedia produce, los sentimientos de la audiencia de Atenas.

Todos los conceptos sobre las mujeres que aparecen dispersos en las otras comedias de Aristófanes están concentrados en «Lisístrata». La obra fue representada cuando la sangrienta guerra del Peloponeso cumplía su vigésimo año. Muchas soluciones racionales para los problemas políticos de Grecia habían ya sido intentadas sin éxito alguno. Aristófanes, en «Las Aves», producida el 414 a. C., había imaginado una apacible «commonwealth» en el cielo. En «Lisístrata» se vuelve a otra fantástica y extraña solución: una huelga sexual por parte de las mujeres dirigida por la ateniense Lisístrata con la ayuda de la espartana Lampito, que se había retirado de la Acrópolis ateniense fortificada. Unas cuantas escenas escabrosas describiendo a los hombres presos de una furiosa hambre sexual demuestra que la táctica resulta. Las mujeres logran su objetivo. Se firma la paz entre los estados griegos en guerra y los maridos vuelven a casa, con sus mujeres. Los elementos superficiales de la tra-

(*) N. del T. Representada modernamente con el título de «La Asamblea de las Mujeres».

(62) Un excelente análisis sociológico de las mujeres de Aristófanes se encuentra en Ehrenberg, op. cit.

ma resultan, así, lisonjeros para las mujeres: ellas han triunfado donde los hombres habían fracasado.

Puede que las feministas no estén de acuerdo con la utilización del sexo como un arma contra los hombres, y que los eruditos familiarizados con la bisexualidad de los atenienses duden de la efectividad de una huelga sexual (63). Pero es más fundamental para nosotros considerar si Aristófanes presenta una pintura atractiva de las mujeres en sus comedias. Mi impresión es que Aristófanes no estaba más favorablemente dispuesto respecto a las mujeres que el ateniense ordinario.

La heroína, Lisístrata, es inteligente y triunfadora, pero admite que sus conocimientos los logró escuchando hablar a su padre y a otros hombres mayores. Ella es el vehículo de la mayor parte de las pullas antifemeninas que hay en la obra, informando al público que las mujeres nunca llegan a la hora y que prefieren beber vino y hacer el amor a cualquiera otra actividad. Ella es también la que acaricia el cuepo de Lampito y contribuye a las valoraciones obscenas de los encantos físicos de las mujeres que se unen a la huelga. Lisístrata exhibe cierta hostilidad hacia lo femenino que hay en ella, pero desde el momento en que es una mujer la que habla estamos dispuestos a asumir que sus opiniones acerca de las mujeres deben ser correctas.

Algunos elementos de «Lisístrata» aparecen en otras comedias. Praxágora, la heroína de «Las Asambleístas», se parece a Lisístrata, aunque su personalidad está menos claramente definida. Praxágora admite que adquirió su habilidad para hablar en público escuchando a los hombres. Es muy crítica en relación con otras mujeres cuya inteligencia no es capaz de llevar a cabo las estrategias que formuló para ellas (64). En contraste con la comprensión mútua entre mujeres que se encuentra en Eurípides, las de Aristófanes exhiben muy poca lealtad hacia sus congéneres. Las jóvenes aborrecen a las mujeres de más edad cuando compiten por un hombre. Las esposas desprecian y envidian a las prostitutas (65).

La embriaguez y la lujuria en las mujeres constituyen ocasiones normales de burla en Aristófanes. Es muy revelador el comparar el tratamiento que da Eurípides a estos mismos temas. En «Las Bacantes», el poeta trágico muestra por qué las mujeres, confinadas al telar y a la rueca dan la bienvenida a la orgiástica liberación prometida por el dios del vino. De igual forma, en la descripcion de Fedra hecha por Eurípides es evidente que el autor comprende la lucha de una mujer contra impulsos sexuales ingobernables. Aristófanes se limita a señalar estos vicios como debilidades inherentes a la mujer.

---

(63) Germaine Greer, en su obra «The Female Eunuch», p. 135, recomienda la táctica de Lisístrata.

(64) Aristófanes, «Las Asambleístas», pp. 93, 156, 166, 243-44.

(65) Aristófanes, op. cit., 717-24, 1.161.

En «Lisístrata» los hombres son también lujuriosos, pero sus urgentes necesidades están mejor controladas que las de las mujeres. Los hombres de las comedias de Aristófanes prefieren las relaciones heterosexuales. Les gusta contemplar el cuerpo desnudo femenino de la Paz, en el final de «Lisístrata», y el deseo sexual hacia sus mujeres les empuja finalmente a dejar la guerra. Durante la huelga de esposas, Aristófanes ofrece a los hombres otras alternativas: relaciones homosexuales o prostitutas, las que no fueron invitadas por las mujeres a participar en la huelga. A diferencia de los hombres, las mujeres se encuentran totalmente privadas de relaciones sexuales y rompen sus juramentos saliendo a hurtadillas de la Acrópolis y volviendo luego a sus casas. La huelga sexual causa mayores privaciones a las mujeres que a los hombres, por lo que incluso puede considerarse también una huelga contra las mujeres. Aunque también ellas estén hambrientas de sexo, no consideraron nunca la posibilidad de buscar en otras mujeres una gratificación homosexual, ni se les ocurrió acudir a los famosos prostitutos machos de Atenas, jóvenes esclavos reservados para el placer de los hombres.

Las mujeres, tanto como los hombres, son contempladas como glotonas. Una de sus razones para poner objeciones a la guerra es que sus platos favoritos, incluyendo una particular variedad de anguila, son cada vez más difíciles de obtener (336). Por otra parte, el sistema de alimentación, especialmente de los hombres, es aludido en numerosos chistes escatológicos.

Aristófanes es menos tolerante en sus descripciones de mujeres viejas. Los vicios detectados en toda clase de mujeres se muestran particularmente grotescos en las viejas. Son ninfómanas, pero los objetos de su deseo son especialmente los jovencitos (66). Suelen ser borrachas e impúdicas.

En Aristófanes, las ropas femeninas pueden funcionar como un símbolo de degradación. Aunque es justo hacer notar que el cambio de ropas entre maridos y esposas en la obra «Las Asambleístas» simplemente disgusta a los maridos. Lisístrata sugiere que se vista a un magistrado con ropas de mujer para humillarle. Recordamos el retrato que hace Eurípides de Penteo en «Las Bacantes». Penteo también se siente incómodo al disfrazarse de mujer, pero Eurípides lo muestra como un personaje poco simpático.

En Aristófanes son raras las expresiones compasivas. Sí recuerda las angustias que la guerra puede causar a las mujeres por sus relaciones familiares. Las madres tienen que abandonar a sus hijos, y las muchachas sus proyectos de matrimonio. Aristófanes era un firme creyente en la familia nuclear. Le desagraban las heroínas de Eurípides porque saboteaban la familia con el adulterio y con la in-

(66) Aristófanes, «Las Nubes», «Las Asambleístas».

(67) Por ej. Aristófanes, «Las Tesmoforiantes», 331-40; 395.423, 476-517; «Las Ranas», 1.047-52.

troducción de hijos dudosos en la casa, y criticaba todos los esquemas utópicos que abolían la familia (67).

Literatura utópica

La introducción del matrimonio monógamo fue considerado un civilizado paso adelante en el progreso de la humanidad. De acuerdo con un mito sólo conocido por fuentes posteriores a la época clásica, los atenienses atribuían esta institución a su legendario primer rey, Cécrope. Durante su reinado, cuando Atenea y Poseidón se disputaban el patronazgo de Atenas, las mujeres, que eran más numerosas, votaron por Atenea, mientras los hombres lo hacían por Poseidón. En revancha, los hombres suprimieron el voto de las mujeres y declararon que ya no serían conocidos los hijos por el nombre de su madre. Anteriormente, las relaciones sexuales habían sido promíscuas, y los hijos no sabían quienes eran sus padres. Por lo tanto, el matrimonio fue instituido por los hombres como un castigo para las mujeres, simultáneamente con la pérdida para ellas de la igualdad política y de la libertad sexual (68).

La literatura utópica del período clásico recomendaba una vuelta a lo que se pensaba que eran características primitivas de la sociedad de Atenas. En términos de la vida de la mujer, esto incluiría la eliminación del matrimonio monógamo y del conocimiento de la paternidad de los hijos, y la oportunidad de jugar un papel en los negocios públicos y disfrutar de libertad sexual. En la literatura utópica, las mujeres se aproximan más a la igualdad que en cualquier otro género de literatura antigua o en la vida real. En la comunidad utópica de la Feacia, descrita en «La Odisea» (6-8), el estatus de los sexos es de una mayor igualdad que en cualquier otro lugar de la épica homérica. Las más importantes obras utópicas existentes del período clásico que contengan previsiones explícitas concernientes a las mujeres son «La República» y «Las Leyes» de Platón (69). Aristóteles no hace más que una mención a ciertos rasgos utópicos en obras de otros antiguos autores.

Las utopías griegas, más que ser verdaderamente igualitarias, están invariablemente estratificadas en clases. En «La República», Platón incluye a las mujeres entre las élites gobernantes. Sus comentarios sobre la clase alta femenina, suministra un índice de filósofos que tienen fe en la potencialidad de las mujeres. No hay una igualdad entre los sexos en Utopía, pero Platón admitía que la mayor fuerza física del varón era su única distinción importante en cuanto a capacidad social. Las mujeres guardianas, por supuesto,

(68) Finley, «Utopianism Ancient and Moderne»; Pierre Vidal-Naquet, «Esclavage et Gynécrocatie dans la tradition, le myte, l'utopie».

(69) Pomeroy, «Feminism in Book V of Plato's Republic»; Dorothea Wender, «Plato: Misogynist, Paedophile and Feminist».

mandaban tanto sobre las mujeres como sobre los hombres de clases más bajas. Así, algunas mujeres, finalmente, eran superiores a muchos hombres.

El alto estatus de las mujeres en Utopía se sugirió no para beneficio particular de ninguna mujer real ni por simpatía hacia su condición. Ciertas propuestas que afectaron a las mujeres fueron más bien hechas con el propósito de eliminar las luchas civiles. La propiedad privada fue uno de los más importantes medios de igualación. El filósofo Faleas de Calcedonia previó matrimonios entre ricos y pobres y sugirió que la riqueza podía repartirse dando dotes los ricos, sin poder recibirlas, y recibiéndolas los pobres sin tener que darlas (70). Platón fue más lejos en su «República», aboliendo totalmente la propiedad privada en el estrato más alto de la sociedad.

La eliminación de la propiedad privada quería decir que ningún hombre necesitaría un heredero legítimo de paternidad conocida. De esta forma, Utopía quería eliminar el monopolio sexual contra la mujer, que se consideraba como una de las principales causas de fricciones entre los hombres. Heródoto había informado que los Agatirsos practicaban la promiscuidad sexual de modo que todos podían actuar como hermanos y parientes en vez de tratarse recíprocamente con envidia y odio (71). En «La República» la necesidad del matrimonio monógamo en las clases rectoras fue erradicada. Platón proponía que las mujeres y los niños en esta clase social fueran la propiedad común de los varones y se dio y tomó gran trabajo para elaborar los medios por los cuales los padres no tuvieran que reconocer a su descendencia biológica. Propuso que las mujeres de la clase rectora con edad para casarse fueran consideradas como una comunidad de esposas, aunque nunca mencionó la comunidad de maridos que tendría inevitablemente que existir simultáneamente en ausencia del matrimonio monógamo. Está claro que esta participación colectiva en las mujeres debe ser contemplada como un aspecto más de la eliminación de toda propiedad privada. Las esposas eran, de hecho, denominadas por el término legal relativo a toda propiedad colectiva: «koina» (72).

Como otros deseos irracionales que no pudieron ser totalmente eliminados en Utopía, el deseo sexual estaba sujeto a estrictas regulaciones y los emparejamientos eran controlados. Como crítica a ideas similares a las expresadas en «La República», Aristófanes mostraba a mujeres que exigían su satisfacción sexual, especialmente mujeres mayores que pedían que los jóvenes tuvieran primero relaciones sexuales con ellas antes de dedicarse a las jóvenes, muje-

---

(70) Aristóteles, «La Política», 2.4.2. (1266a-b).

(71) Heródoto, 4.104. Cf. 1216, para una comunidad de esposas entre los Massagetas; 4.172 y 4.180 para otros grupos que practicaban relaciones sexuales promiscuas.

(72) Platón, «La República», 5.449C; 5.457C-D.

res más atractivas (73). A pesar de todo, en «La República», las inclinaciones de las mujeres de la clase dirigente no eran tenidas en cuenta mientras que sí lo eran las de los hombres. Platón establecía como una tarea prioritaria incentivar unas relaciones sexuales más frecuentes con las mujeres.

La idea de que la rivalidad en la obtención de mujeres podía despertar sentimientos nocivos en los hombres y que las relaciones heterosexuales podrían ser una especia de recompensa dan incluso otra dimensión al problema de la atracción sexual despertada por respetables mujeres en la Atenas que Platón conocía. El compartir mujeres e hijos —en otras palabras, la abolición de la familia privada y del sistema del «oikos»— debería promover los buenos sentimientos entre los hombres. La comunidad de esposas se convirtió en una creación «standard» de filosofía utópica y tuvo su base en las sociedades ideales contempladas durante el período helenístico por los estoicos Zenón y Crisipo, Diógenes el Cínico y Yámbulo (74).

La prostitución fue eliminada de Utopía, tanto explícita como implícitamente. En «Las Asambleístas», las mujeres expulsaron a las prostitutas (75). Platón situó explícitamente fuera de la ley a las heteras corintias, pues tales mujeres constituían una comunidad ostentosa y degenerada. No menciona a otras prostitutas, pero es difícil imaginar donde hubieran podido ser útiles en los altos estratos de su «República». En el paraíso propuesto por Crates el Cínico, al final del siglo III o II a. C., hubo una comunidad de mujeres y niños similar a la de Platón, y las prostitutas fueron específicamente eliminadas (76).

En «La República», Platón manifestó que hombres y mujeres eran similares en naturaleza y que la única distinción importante entre los sexos era que el hombre engendra hijos y la mujer los pare. Desde el momento que los sexos eran similares en todos los aspectos excepto en la fuerza física, tenían asignadas tareas semejantes. Porque Platón tenía una gran fe en la educación, prescribía la misma instrucción para ambos sexos para prepararlos en el desempeño de sus tareas. También liberó a las mujeres principales de las cargas que acompañan a la maternidad proveyéndolas de la ayuda de niñeras.

Muchas de las ideas de Platón derivan de una visión idealizada de las mujeres de Esparta. Como en el caso de éstas, las mujeres cumplían un programa de ejercicio físico que se prolongaba hasta la época de aptitud para la maternidad. Podían tener hijos legítimos de más de un hombre siempre que estos pertenecieran a las clases sociales apropiadas, y tenían plena libertad para mostrarse en público. Platón fue incluso más allá que los espartanos al prescribir

(73) Aristófanes, «Las Asambleístas», 468-70, 616-20.
(74) Diógenes Laercio, 7.131; Diodoro, 2.58.
(75) Aristófanes, «Las Asambleístas», 716-19.
(76) Diodoro, 2.55-60.

que las mujeres se desnudaran para hacer sus ejercicios y al aplazar la edad para tener hijos hasta los veinte, mientras que en Esparta era a los dieciocho.

En vista de las limitaciones en las vidas de las mujeres de Atenas y de la misoginia de la literatura clásica, las previsiones hechas en «La República» a favor de la clase femenina dirigente son notables. La crítica de Platón sobre el matrimonio y la familia nuclear, unida a sus previsiones para un estilo de vida andrógino accesible a través de una educación igualitaria y de una atención a los niños sufragada por el Estado, prefiguran las ideas de las modernas feministas radicales tales como Shulamith Firestone y Simone de Beauvoir. Y la eliminación de la propiedad privada en «La República» nos trae a la mente la doctrina marxista de que la acumulación de riqueza y el matrimonio monógamo conducen a la dominación de la mujer (77). Por supuesto, la filosofía de Platón no es puro feminismo (78). Él no creyó que las mujeres fueran, en su conjunto, iguales a los hombres, aunque algunas mujeres fueran potencialmente superiores a algunos de ellos. Repetidamente clasificó a las mujeres junto con los niños, quizá porque en su propia ciudad de Atenas, las esposas no tenían a menudo más de catorce años.

En su última obra, «Las Leyes», Platón describe una comunidad menos utópica pero más factible que la que mostraba en «La República». El resultado fue un compromiso entre el idealismo de «La República» y la realidad de la vida en Atenas. Las diferencias en sus concepciones sobre la mujer comienzan con las nociones expresadas en «Las Leyes», de que hay importantes distinciones entre los sexos más allá de sus roles reproductivos. En «Las Leyes», Platón refuerza los roles sexuales tradicionales haciendo a las mujeres obedientes, modestas, moderadas y amables, y a los hombres, competitivos y agresivos. La educación de las muchachas era similar a la de los jóvenes pero con un énfasis distinto. Por ejemplo, se dictó un programa de aptitud física para ambos sexos, pero no se llamó a las mujeres para que participaran en las actividades de tipo marcial y competitivo (8.834D). Las mujeres casadas tenían que hacer sus ejercicios vestidas (8.833D), y no desnudas como en «La República». Mientras que en esta obra las mujeres que mostraban aptitudes bélicas podían ser empleadas como guerreras, en «Las Leyes», las mujeres sólo servían después de sus años de maternidad, y en tal caso, únicamente en situaciones de emergencia (7.814). Los sexos eran distintos incluso en la música: las canciones eran las apropiadas para las mujeres; la música noble y viril se dejaba para los hombres (7.802E).

---

(77) Frederick Engels, «The Origins of the Family, Private Property, and the State», p. 120.

(78) Pomeroy, «Feminism». Nótese que en sus otras obras, Platón no ve a las mujeres como sus iguales. Por ejemplo, en el «Timeo», 90E-91A, hombres que son cobardes y que gastan su vida en la maldad se convierten en mujeres en su reencarnación.

En «Las Leyes» las mujeres aparecían más limitadas por sus funciones biológicas. El matrimonio monógamo era obligatorio. La edad de casamiento era para las muchachas entre dieciseis y veinte; para los hombres, entre treinta y treinta y cinco (6.785B-C). Seguía un período de procreación de unos diez años (6.784B). Sólo después de este período quedaban las mujeres en libertad para servir a la comunidad en otras tareas. Las mujeres mayores eran empleadas en actividades de cierto prestigio, pero siempre que reforzaran los roles sexuales tradicionales. Supervisaban la administración de las leyes matrimoniales, la familia, la reproducción y la crianza de los niños. Tenían libertad para relacionarse sexualmente con quienquiera que les gustase, pero no para tener hijos ni para interesarse en estos devaneos postmaritales (6.784E-785A).

El interés en el papel de la mujer que hemos detectado en Eurípides, Aristófanes y Platón puede ser analizado en relación con una cierta relajación de las formas de vivir tradicionales durante la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.). Profundos trastornos cívicos así como simples cuestiones relacionadas con la guerra se encuentran descritos por Tucídides.

Debido a las consecuencias de la guerra, murieron muchos más hombres que mujeres, por lo que la relación demográfica hombre-mujer evolucionó consecuentemente. En Atenas, estas diferencias se vieron incrementadas por la partida de una extensa expedición hacia Sicilia, en el año 415 a. C., más la ocupación de Decelea por Esparta en el 411 a. C. que obligó a los atenienses a luchar durante todo un año en vez de los meses de verano únicamente, como habían previsto. Suponemos que muchas mujeres de Atenas se vieron forzadas a abandonar su retiro y a desempeñar tareas reservadas hasta entonces sólo a los hombres. Incluso algunas de ellas pudieron haber abandonado su decoro. Por supuesto, Tucídides, la fuente básica para este período, dice muy poco acerca de las mujeres, pero las comedias de Aristófanes que datan de la segunda mitad de la guerra muestran cómo los profundos transtornos de la moralidad tradicional tuvieron un efecto destructor sobre las mujeres y la vida familiar. La conducta inusual de Hipareta de la segunda esposa de Calias y la de Agarista fueron seguramente consecuencias de los trastornos causados por las guerras.

Recordamos la libertad disfrutada por las mujeres de Esparta mientras que sus maridos se hallaban lejos, en la guerra, durante largos períodos de tiempo, y vemos aquí una anticipación de la libertad ganada por las mujeres de Roma en similares circunstancias. Sin embargo, en Atenas el período de ausencia de los hombres era relativamente breve, y no podemos detectar ningún cambio permanente en el estatus político, legal o económico de las mujeres de la Edad Clásica tras la guerra del Peloponeso (79). Sin embargo, se estaba llevando a cabo una revaluación de la posición femenina en

(79) P. Herfst, op. cit., p. 99.

la sociedad en algunos círculos intelectuales (80), y había un cambio perceptible en la representación de la figura femenina en las artes plásticas que podrá ser mejor discutido en el contexto de la Edad Helenística.

(80) Joseph Vogt, «Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen», pp. 211-55; R. Flacelière, «D'un certain féminisme grec»; Wender, op. cit., pp. 84-85.

VII

MUJERES HELENÍSTICAS

El mundo helenístico fue completamente diferente al del período que le precedió. La pérdida de autonomía política por parte de las ciudades-Estado trajo un cambio en las relaciones políticas entre los hombres y las sociedades en las que vivían. Estos cambios, a su vez, afectaron a la posición de la mujer en la familia y en la sociedad. Esta influencia, sobre cualquier mujer en particular, dependía básicamente de su clase social y del ámbito en el que vivía.

La cantidad de información disponible sobre las mujeres de la época helenística es sorprendentemente amplia, especialmente si se la compara con la escasez de datos sobre la mujer griega en períodos anteriores (1). La abundancia de información sobre las mujeres de la realeza en la decadencia de Grecia durante la era helenística puede ser atribuida tanto al impacto que estas memorables mujeres produjeron en los escritores antiguos como al hecho de que ellas mismas se involucraron en la actividad política de los hombres, lo que constituye la principal materia en la mayor parte de los escritores. La acción de mujeres de estatus menos elevado puede también verse en públicas actuaciones, cómo algunas mujeres libres consiguieron una mayor influencia en asuntos políticos y económicos, y al mismo tiempo, difundieron sus opiniones sobre el matrimonio, el papel de la mujer, la educación y la conducta en sus vidas privadas. Finalmente, la experiencia de las mujeres —desde las esclavas y heteras hasta las reinas— fue recogida y preservada en las creaciones culturales del período. Un cómputo cuidadoso de las representaciones de la mujer en escultura, comedia, cerámica pintada y otras artes muestra una mayor atención a sus experiencias sexuales y a la naturaleza de sus vidas de cada día. El comentario de los filósofos —en su mayor parte inclinados a la pervivencia de

(1) Véase Grace Macurdy, «Hellenistic Queens», y W. W. Tarn y G. T. Griffith, «Hellenistic Civilitation».

los papeles femeninos tradicionales— revela que la posición de las mujeres cambió a medida que también lo hacía la sociedad durante este período.

Esposas y madres de los conquistadores macedonios

Macedonia, situada en las tierras salvajes del Norte de Grecia, fue gobernada por reyes. La conquista del resto de Grecia por Filipo II, quien accedió al trono de Macedonia en el año 359 a. C., dio fin a la independencia de las ciudades-Estado. La ulterior imposición del poder macedonio en el Este, realizada por Alejandro, hijo de Filipo, trajo tras cincuenta años de guerras entre sus sucesores, el establecimiento de dinastías de macedonios: Antigónidas en Grecia; Ptolomeos en Egipto y Seléucidas en Asia Menor. La competencia por el poder entre estos gobernantes nos concierne solamente en cuanto pudiera afectar a las mujeres de sus cortes. Los eruditos usualmente definen el período helenístico como las tres centurias que van desde la muerte de Alejandro en el año 323 a. C. al establecimiento de Roma en Egipto en el año 30 d. C., pero nuestro lapso de tiempo será más flexible.

Entre las familias reinantes de Macedonia, la relación entre madre e hijo podía ser mucho más fuerte y más significativa que la de marido y mujer. Muchos reyes macedonios se permitían una poligamia tanto formal como informal, razón por la cual se resistían a menudo a conferir un estatus privilegiado a alguna de sus esposas —lo que hubiera también aclarado cual de sus hijos era el designado como sucesor al trono— propiciando así un clima de intriga y lucha por el poder dentro de su corte que podía terminar con su propia muerte a manos de una madre hambrienta de poder conspirando en nombre de su hijo. La historia que ha llegado hasta nosotros nos muestra a las reinas macedonias como ambiciosas, astutas, y en muchos casos, despiadadas. Los elementos comunes de estos relatos cuentan la eliminación —a menudo por el veneno— de antagonistas políticos y reinas rivales así como sus progenies, el asesinato del marido, y la esperanza de la reina de que podría disfrutar de un mayor poder en el reino de su hijo del que gozaban cuando era su marido el que ocupaba el trono. Claramente, estas son mujeres que competían en una palestra tradicionalmente masculina y que utilizaban con toda decisión armas y técnicas de hombres, además del veneno, reputado como «el arma de las mujeres».

Aparte de Cleopatra VII, que será objeto de estudio más adelante, las más poderosas e ilustres de las princesas macedonias fueron Olimpia y Arsínoe II. Olimpia es famosa por ser la madre de Alejandro el Grande. En la corte de su marido, Filipo II, Olimpia luchó contra esposas rivales, amantes e hijos con objeto de asegurar a Alejandro la sucesión al trono de Macedonia. Aunque final-

mente fue derrotada y condenada al exilio, fue claramente una mujer de genio y determinación. Plutarco nos ha dado la muestra más atractiva de sus cualidades sin par:

> «Una vez se vio una serpiente tendida junto al cuerpo de Olimpia mientras ésta dormía, y ello, más que ninguna otra cosa, según dicen, enfrió la pasión de Filipo por ella. De acuerdo con esto, ya no acudió tan a menudo a dormir con ella, tanto porque temía que ella pudiera hacerle algún hechizo o brujería como porque pensaba que su esposa tenía relaciones físicas con algún ser superior. Pero hay otra versión de estos temas. Todas las mujeres de esta región eran adictas a los ritos órficos y a las orgías en honor de Dionisios desde tiempos muy antiguos... Olimpia, que se mostraba afectada por estas divinas inspiraciones mucho más entusiásticamente que las otras mujeres y las representaba en forma mucho más primitiva y bárbara, proveía a sus compañeros de orgía de grandes serpientes domesticadas que a menudo se deslizaban fuera de los cestos rituales y se enrollaban en las varitas y en las guirnaldas de las mujeres, aterrorizando así a los hombres.» (2)

El impacto psicológico que tal madre debió producir en su hijo Alejandro ha sido objeto de interminables especulaciones históricas.

Alejandro fue proclamado rey después del asesinato de Filipo en el año 336 a. C. Se culpó a Olimpia de esta muerte, injustamente con toda probabilidad —estaba por aquel tiempo en el exilio—, aunque tenía mucho que ganar cuando su hijo, de veinte años de edad, sucedió a su padre. Dos años más tarde, Alejandro partió para la conquista del Imperio Persa. Mientras Alejandro estaba en campaña, Olimpia presidía la corte en Macedonia. Compitió por el poder con Antípatio, al que Alejandro había dejado en su casa como su segundo. Políticamente, Alejandro apoyaba a Antípatio pero nunca dejó de estar muy unido a su madre.

Aunque el modelo de alianzas entre madres con poder y sus hijos fue repetido una y otra vez (tuvo su eco en la conducta de las emperatrices romanas, aunque, a diferencia de éstas, las princesas de Macedonia no fueron comunmente acusadas de licencias sexuales sino de utilizar el sexo para ayudar a sus ambiciones políticas), las mujeres fueron también usadas en roles pasivos por los reyes helenísticos en forma paralela a la empleada por los tiranos griegos en la Edad Arcaica. Los matrimonios de las princesas macedonias, por ejemplo, eran a menudo arreglados por sus mayores varones para cimentar alianzas entre los hombres, o sea, entre estos y los maridos. Estos matrimonios dinásticos eran disueltos cuando aparecían nuevas alianzas políticamente más atractivas. Por supuesto, el rechazo unilateral de una reina por su esposo en provecho de otra podía terminar violentamente, y una vez que los padres o tu-

(2) Plutarco, «Alejandro», 2, 4-5.

tores de la esposa rechazada se veían afectados, estas alianzas matrimoniales podían a menudo producir enfrentamientos internacionales. Uno de los muchos matrimonios desafortunados fue el de Berenice y Antíoco.

En el año 253 a. C., Tolomeo II de Egipto arregló un matrimonio diplomático entre su hija Berenice y el Seléucida Antíoco II. Imitando a los ostentosos tiranos de la Edad Arcaica, Tolomeo dio a su hija una dote tan generosa que fue apodado «Phernophoros» (portador de dote). Antíoco repudió a su anterior mujer y mediohermana Laódice, pero más tarde, aparentemente por preferencias personales, volvió a vivir con Laódice sin haberse divorciado formalmente de Berenice. Tolomeo II había dado a su hija en matrimonio con la esperanza de que el pretendiente repudiara a todas sus anteriores esposas e hijos a favor de su nueva mujer y, lo que era más importante, esperaba que los descendientes de su hija fuesen los que heredaran el trono. El pretendiente, como se dijo antes, por no ofender a las familias de sus antiguas esposas y también por razones personales, nunca se pronunció claramente sobre cual era su esposa favorita y sobre cual de sus hijos sería el heredero del trono (3).

Laódice, como Olimpia antes que ella, fue obligada a tomar medidas desesperadas a favor de sus hijos. Tuvo la oportunidad de envenenar a Antíoco e hizo morir a Berenice y a su hijo para asegurar la sucesión de Seleuco, el mayor de los dos hijos que tuvo con Antíoco. El hermano de Berenice, Tolomeo III, por entonces rey de Egipto, llegó con tropas pero demasiado tarde para salvar a su hermana, pero la vengó y explotó la situación precipitando la tercera guerra con Siria (246-241 a. C.) (4).

Los Tolomeos, como demostró la triste historia de Berenice, fácilmente arreglaban matrimonios dinásticos para sus mujeres. Pero cuatro de los primeros Tolomeos se casaron con sus hermanas (5). El matrimonio entre hermano y hermana de doble vínculo nunca fue alentado entre los griegos y los macedonios, que lo consideraban incestuoso, pero era una costumbre local de la familia real egipcia, a los que los Tolomeos deseaban tener como sucesores (6). Además, el matrimonio entre hermano y hermana eliminaba influencias extranjeras de la corte. El primer matrimonio de her-

(3) Algunos paralelismos con el período arcaico se pude hallar en el matrimonio de Pisístrato y la hija de Megacles. Pisístrato, que ya tenía hijos adultos cuya sucesión no deseaba poner en peligro engendrando nuevos hijos, había acordado un matrimonio político con la hija de Megacles, pero tenía con ella relaciones sexuales en formas no naturales. Megacles, ofendido y encolerizado, se veía así privado de la esperanza de tener un nieto que heredara su tiranía por lo que se convirtió en el adversario de su yerno. Herodoto, 1.61.

(4) Apiano, «Syr.», 65; Plinio, «Historia Natural 7», 53; Macurdy, op. cit., pp. 82-90.

(5) Tolomeo, II, IV, VI y VIII.

(6) El matrimonio de Elpínice con su medio hermano Cimón en Atenas fue irregular. Véase Davies, op. cit., pp. 302-3.

mano y hermana que se produjo entre los Tolomeos fue el de Tolomeo II y Arsínoe II, siendo ambos consagrados como dioses durante sus vidas, reviviendo otra costumbre tradicional egipcia que fue también seguida por sus sucesores (7).

Arsínoe gobernó con su hermano durante cinco años aproximadamente, hasta su muerte en el año 270 a. C. Como era habitual en la corte de Macedonia, inauguraron su reinado acusando de traición a todos sus rivales y haciéndolos eliminar. Fue la primera reina egipcia cuya efigie apareció junto con la de su esposo en las monedas, y Teócrito y Calímaco la cantaron en sus poemas. El período en el que Arsínoe gobernó junto a su hermano se caracterizó por un éxito espectacular en los asuntos militares y políticos de Egipto. Arsínoe, personalmente, fue la artífice de la expansión del poder marítimo egipcio (8). Aunque algunos historiadores la condenan por su ambición desenfrenada, la mayor parte están de acuerdo en que sobrepasó a su hermano en talento para gobernar a Egipto.

Olimpia y Arsínoe son sólo dos en una larga línea de reinas de extracción griega que nos llevan a la famosa Cleopatra. En el año 51 a. C., a la edad de 17 años, Cleopatra VII y su hermano Tolomeo XIII, con 10 años, heredaron el trono de Egipto. Un conflicto surgió entre ambos hermanos, que fue arreglado gracias a la ayuda de Julio César, que dejó a Cleopatra en el trono junto con su hermano menor Tolomeo XIV. En el año 47 a. C., Cleopatra dio a luz un hijo al que puso el nombre de Cesarión, ya que decía que su padre era César. Éste la invitó a Roma, en la que vivió como su amante los dos años que precedieron a su asesinato. Después de retornar a Egipto, eliminó a todos los potenciales rivales al trono, al estilo de los monarcas helenísticos, organizando la muerte de su hermano-consorte y de su hermana Arsínoe. La relación de Cleopatra con Marco Antonio nos obligará a extendernos con más detalle sobre ella en el próximo capítulo. De todos modos, el fenómeno Cleopatra debe ser colocado claramente en el contexto de las reinas toloméicas, astutas, capaces y ambiciosas. No fue una cortesana ni un exótico juguete para recreo de generales romanos. Más bien, sus «liaisons» con los romanos deben ser consideradas, según su punto de vista, como alianzas dinásticas legítimas que prometían el mayor éxito posible y provecho para la reina y para Egipto.

Ninguna reina helenística tuvo su poder meramente en virtud de su nacimiento, excepto cuando estaba destinada a casarse con su hermano. Sólo en Egipto, durante el declive de los Ptolomeos, consiguieron el trono dos mujeres: una hija, Berenice III, y una hermana, Cleopatra VII, con su hermano Tolomeo XIII. Pero muchas mujeres gozaron de poder como esposas o madres, especialmente cuando los reyes eran débiles, actuando como regentes de hijos me-

(7) Tarn y Griffith, op. cit., p. 50.
(8) Macurdy, op. cit., p. 125.

nores o cuando los maridos estaban ausentes, o a través del dinamismo de sus ambiciones personales. La mujer influyente en las cortes helenas influyó positivamente durante este período en el sentido de incrementar el prestigio de las mujeres que no perteneciendo a la realeza eran de las clases superiores.

Reciente competencia en el ámbito público

El estatus de las reinas helenísticas sólo es comprensible en el ámbito del de las otras mujeres de las ciudades de Grecia, en el que, a su vez, influyó. La disminución de restricciones a la actuación de las reinas en esferas de actividad antiguamente reservadas a los hombres constituyó un estímulo que fue emulado por algunas mujeres ricas y aristócratas. Las competencias legales y económicas de las mujeres se incrementaron, pero sus logros en la política fueron más bien ilusorios. La aparente expansión formal de las competencias de la mujer puede ser debida al hecho de que para el período helenístico existen datos sobre muchas y diferentes áreas habitadas por los griegos, mientras que nuestro panorama sobre la posición de la mujer en la Grecia clásica es monopolizado por la situación de Atenas y por el hecho de que, en conjunto, Esparta fue excepcional debido a su sistema social único. En otras palabras, podemos admitir la hipótesis de que las mujeres no atenienses, incluso fuera de Esparta, pueden haber sufrido menos restricciones antes del período helenístico, aunque ello no pueda ser documentado.

Como reinas vivientes fueron celebradas por los poetas y recibieron públicos honores. Así, se publicaron decretos honrando a determinadas mujeres en el mundo griego del período helenístico, e incluso se incrementaron bajo el gobierno romano (9). Sacerdotisas y mujeres que desarrollaban servicios religiosos recibieron grandes honores, incluso en la época de la Atenas clásica. En la segunda centuria antes de Cristo fueron dictados extensos decretos por Arquipo en la asamblea de Cime en Asia Menor, detallando su generosidad y la cantidad que había gastado en comida y bebida para toda la población (10). Incluso en Atenas prevaleció por poco tiempo la idea de Pericles de que lo mejor para una mujer es que no se hablara de ella, ni para alabarla ni para criticarla. Con ostentación aristocrática, los padres de las muchachas que hilaban lana o bordaban los «peplos» en Atenas, dictaron decretos honrando los servicios de sus hijas (11). Los nombres de muchas hijas de familias nobles figuran en estas listas.

---

(9) Véase McClees, op. cit., y la colección de H. W. Pleket, ed., «Epigraphica II: Texts on the Social History of the Greek World», denominada en lo sucesivo «Pleket».

(10) Pleket, n.º 3; J. y L. Robert, «Bulletin épigraphique» 81, inscripciones n.º 444, 445.

(11) Por ej., «Inscriptiones Grecae, 1873» 2.5.477d.

Las mujeres también fueron beneficiarias de los más generosos reconocimientos de ciudadanía y derechos políticos en las ciudades griegas —por razones diplomáticas, culturales y económicas— lo que fue un fenómeno característico de este período cosmopolita. Algunas mujeres obtuvieron concesiones de derechos políticos o de ejercicio de actividades públicas. Otras, obtuvieron la ciudadanía honoraria y los derechos de «proxenía» (privilegios otorgados a los extranjeros) por ciudades foráneas como gratitud por servicios prestados (12). En el año 218 a. C., Aristodama, una poetisa de Esmirna, obtuvo la ciudadanía honoraria de los etolios de Lamia, en la Tesalia, porque su poesía alababa al pueblo de Etolia y a sus antepasados (13). Una inscripción recuerda la existencia de una mujer «arconte» (magistrado) en Istria, durante el siglo II a. C. (14). En el siglo I a. C., otra mujer magistrado, File de Priene, fue la primera mujer que construyó una presa y un acueducto (15). Es muy probable que fuera nombrada magistrado porque prometió contribuir con su fortuna privada a la realización de estas obras públicas. Aquí tenemos una de las principales razones del incremento de la importancia de la mujer: la adquisición y el uso del poder económico.

Estas mujeres eran excepcionales, pero muchas otras continuaron siendo excluidas de la participación en el gobierno. Pero desde entonces, al menos según nuestro punto de vista, bajo la dominación de los monarcas helenísticos las implicaciones de la ciudadanía y sus privilegios fueron mucho menos favorables para los hombres de lo que habían sido en las ciudades-Estado del mundo clásico. Por un lado, el abismo entre los privilegios masculinos y femeninos se había estrechado, y por otro, los hombres, en vez de tratar de ampliarlos, estuvieron más dispuestos a compartir con las mujeres los disminuidos privilegios que tenían.

Aunque el incremento en la dedicación política de las mujeres griegas no pertenecientes a la realeza era muy pequeño, una lenta evolución en el estatus legal, particularmente en el derecho civil, se estaba produciendo. Este cambio era más apreciable en las areas recientemente helenizadas por las conquistas macedonias que en las viejas ciudades de la Grecia continental. En este contexto de griegos desenraizados, faltos de las tradicionales salvaguardas de la «polis», una mujer griega podría no tener un fácil recurso a la protección de sus familiares varones, y por lo tanto, verse obligada tanto a guardarse por sí misma como a incrementar su capacidad legal para actuar en su propio beneficio.

Papiros provenientes de Egipto suministran abundantes evidencias de lo dicho en el ámbito del derecho privado, pero ello no quie-

(12) Tarn y Griffith, op. cit., p. 99; «IG», 2.1.550.

(13) «IG», 9.2.62.

(14) Pleket, n.º 2; J. y L. Robert, «Bulletin Epigraphique», 76, inscripción n.º 170.

(15) Pleket, n.º 5; «I. Priene», n.º 208.

re decir que se haya de sacar la conclusión de que las leyes helenísticas fueran uniformes ni que las prácticas egipcias se aplicaran en otras áreas (16). Es necesario distinguir entre las leyes que afectaban a mujeres griegas que vivían en Egipto y las que se referían a las egipcias nativas, leyes estas últimas que aunque poco estudiadas parecen ser menos severas. Las mujeres griegas, cuando actuaban dentro de las convenciones tradicionales de las leyes griegas, continuaban necesitando algún tutor; las egipcias, no. Cuando una mujer griega tenía que hacer alguna declaración pública o que incurrir en una obligación contractual que afectara a personas o propiedades necesitaba siempre de un familiar varón que actuara como tutor. Hay innumerables ejemplos de contratos de tal clase. Documentos en los que aparece una mujer como compradora, vendedora, prestataria o prestamista, arrendadora o arrendataria. Las mujeres estaban sujetas, como los hombres, a las varias tasas que recaían sobre estas actividades comerciales. También tenían derecho a recibir y otorgar donaciones y legados, actuando siempre con sus tutores, nombrando usualmente a sus maridos e hijos como herederos (17).

A las mujeres griegas en Egipto se las permitía, no obstante, actuar sin tutores en tales situaciones. A una mujer se le permitía dirigir una petición al Gobierno o a la policía en su propio favor, siempre que ello no implicara ni una obligación contractual ni una indebida publicidad. En estas peticiones, algunas mujeres explotaban la situación de que eran miembros del sexo débil, sin hombres que las defendieran. Unas, pedían una especial consideración como mujeres «necesitadas y sin defensa»; otras, alegaban merecer obviamente piedad por ser «mujeres trabajadoras» y no faltaban las que pedían ser relevadas de la obligación de cultivar terrenos del Estado, citando antiguas decisiones en las que se concedía exención a las mujeres con la exclusiva base de su pertenencia al sexo femenino o que «al no tener hijos no podían subvenir a sus propias necesidades» (18). Viudas o madres de hijos ilegítimos podían dar a sus hijas en matrimonio o colocar como aprendices a sus hijos varones. Conocemos al menos un caso de una viuda que tuvo el derecho a abandonar un hijo póstumo después de haber obtenido el permiso de su anterior suegra (19).

La expansión de los derechos de la mujer casada puede observarse en un contrato de matrimonio del año 311 a. C., entre un griego y una mujer que vivía en Egipto:

---

(16) La posición legal de la mujer, según los papiros, ha sido revisada por Claire Préaux, y algunos de sus hallazgos han sido resumidos aquí. Préaux, «Le status de la femme à l'époque hellénistique, principalment en Egypte». Para una interpretación que difiere en algunos puntos, véase Claude Vatin, «Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique», pp. 241-54.

(17) A ciudadanas de Alejandría, las denominadas «astai», se les prohibió hacer testamento. Véase «The Gnomon of the Idios Logos», línea 15.

(18) «P. Tebtunis», 776.27-28; «P. Enteuxeis», 82.7; «BGU», 648.

(19) «Berliner Graeci Inscriptionis Selectae», 1104.

«En el séptimo año del reinado de Alejandro, hijo de Alejandro, año 14 de la administración de Tolomeo, en el mes Dius.

Contrato de matrimonio de Heraclides y Demetria.

Heraclides toma como legítima esposa a Demetria de Cos, de su padre Leptines de Cos y su madre Filotis. Él es libre; ella es libre. Ella aporta al matrimonio trajes y ornamentos valorados en 1.000 dracmas. Heraclides proveerá a Demetria de todo lo que es apropiado para una esposa nacida libre. Vivirán juntos en cualquier lugar que les parezca bien a Leptines y a Heraclides, decidiendo conjuntamente.

Si Demetria es cogida en maquinaciones fraudulentas en prejuicio de su marido, perderá todo lo que aportó al matrimonio. Pero Heraclides tendrá que probar cualquier cargo contra Demetria ante tres hombres cuya elección ha de ser aprobada por ambos. No será lícito, por parte de Heraclides, el traer a su casa a otra mujer de manera que ello pueda inflijir una ofensa a Demetria, ni el tener hijos con otra mujer, ni el efectuar maquinaciones fraudulentas contra Demetria. Si Heraclides es sorprendido haciendo algunas de estas cosas, y Demetria puede aportar pruebas ante tres hombres aprobados por ambos, Heraclides deberá devolver a Demetria la dote de 1.000 dracmas que ella aportó y también una multa de 1.000 dracmas en monedas de plata (Tolomeo con un retrato de la cabeza de) Alejandro. Demetria, y aquellos que la hayan ayudado, tendrán el derecho a exigir estos pagos de Heraclides, tanto de sus propiedades en la tierra como en el mar, cual si de una sentencia legal se tratara.

Este contrato será válido en todos sus aspectos, donde quiera que Heraclides pueda exhibirlo contra Demetria, o Demetria y los que la ayuden para exigir los pagos lo hagan contra Heraclides, como si el acuerdo hubiera sido hecho en aquel lugar.

Heraclides y Demetria tendrán el derecho de tener una copia del contrato en su poder y utilizarlo cada uno de ellos contra el otro. ...Testigos.» (20)

Las características más notables de este contrato son el reconocimiento de dos códigos para la conducta matrimonial —uno para el marido, otro para la esposa— y la estipulación de que ambos códigos estén sujetos a la interpretación de los socialmente iguales a la pareja. Los elementos morales explícitos en las frases «en daño de su marido» y «una ofensa a Demetria» son de resaltar. O sea, los derechos y obligaciones sociales y morales se les reconocen a ambas partes. Las potenciales indiscreciones del marido están especificadas, mientras que las de la mujer se muestran modestamente veladas. En el contexto helenístico, las obligaciones contractuales pueden ser interpretadas de esta manera: para la mujer, prohibición absoluta de relaciones sexuales extramaritales; el adulterio casual, especialmente con esclavas o prostitutas, se le permite a los hombres; ningún segundo y semilegítimo hogar con otra mujer cuya presen-

(20) «P. Elephantine», 1. Los nombres de las seis testigos está añadido al final del documento.

cia pueda ser odiosa a Demetria y cuyos hijos pudieran hacer reclamaciones por tal situación.

La definición del delito de adulterio según juicio realizado por el círculo social de la pareja y la adscripción de los bienes al cobro de las indemnizaciones estipuladas como penas pecuniarias, son ideales legales enteramente elogiables. Se estableció un fondo teórico consistente en el valor de la dote de la esposa y una suma equivalente aportada por el marido. El contrato prevé que si la transgresión del código moral es probada a satisfacción de los tres árbitros, el fondo pasa a ser propiedad de la parte perjudicada en concepto de indemnización de daños y perjuicios, y como castigo, en cuanto al transgresor se refiere.

El documento no tiene especificaciones en cuanto a herencias o división de los bienes comunes en caso de divorcio. Sin duda no eran necesarias estipulaciones explícitas al respecto, pues ya se había establecido por los griegos, en la colonia Elefantina, un modelo sobre este tema.

La participación de la madre en el acto de dar una hija en matrimonio no era corriente. La novia no rompía sus lazos con su familia, pues ella permitía la posibilidad de que el padre siguiera interviniendo en la elección del lugar en el que la pareja podía vivir, y las referencias a «los que ayudan a Demetria», probablemente contemplan la ayuda del padre y otros parientes a hacer justicia contra el marido. Esta justicia consistía en obtener los fondos económicos, pues uno de los objetivos del contrato matrimonial es la protección a la propiedad.

Al progresar la era helenística, el papel del padre de la novia disminuyó. Era normal para un padre el dar una hija en matrimonio de acuerdo con su papel de tutor formal, pero muchos contratos de esponsales se hacían simplemente entre un hombre y una mujer que acordaban compartir sus vidas (21). Los derechos de la hija casada a su autodeterminación, en contra de la autoridad paterna, comenzaban a afirmarse. De acuerdo con las leyes de Atenas, Roma y Egipto, un padre podía disolver el matrimonio de su hija aún en contra de la voluntad de ésta. Por supuesto, las leyes romanas y egipcias posteriores restringieron la autoridad del padre sobre la hija ya casada decretando que en estos casos los deseos de la hija habrían de ser un factor determinante. Si quería permanecer casada así podría hacerlo (22).

El divorcio está previsto en numerosos contratos matrimoniales, permitiendo a marido y mujer iguales oportunidades para repudiarse mútuamente. También se han encontrado escrituras de divorcio. Las estipulaciones más importantes son las que se referían a la restitución de la dote. Los hijos tenían que ser mantenidos por

(21) «P. Giessen», 2; «BGU», 1052, actuando con un tutor.

(22) Atenas: véase p. 62, arriba. Roma, p. 158, abajo. Egipto romano: Naphtali Lewis, «On Paternal Authority in Roman Egypt».

el padre, aunque no residieran con éste. Esta medida era justa, supuesto que lo normal era que la propiedad común quedara en manos del marido. Un contrato matrimonial del año 92 a. C., que aborda la protección de los bienes comunes a lo largo de toda la duración del matrimonio, admite que la esposa normalmente sufre un daño financiero tras la disolución de su matrimonio, ya que no recibe parte alguna de los bienes del matrimonio sino, simplemente, le devuelven la dote que aportó (23). Este documento también hace constar específicamente cual debe ser la conducta sexual del marido, lo que incluye la prohibición de traer al hogar a una segunda esposa, tener una concubina o un joven amante y tener hijos con otra mujer o vivir en una casa que no sea la suya, apartándose así de su esposa.

La capacidad legal de la mujer para obtener beneficios de actividades económicas se incrementó durante este período. No sólo en Egipto, sino en otras áreas del mundo griego, mujeres respetables participan cada vez más en actividades económicas. Las mujeres griegas ejercían un control sobre sus esclavos, pues es corriente que figuren en las inscripciones en las que se nombra a los que conceden su manumisión. Hay 123 mujeres entre los 491 que se relacionan como liberadores en una lista de Delfos antes del año 150 a. C. Los resgistros de ventas de tierras en Ceos y Tenos muestran muchos nombres femeninos. Hay una clara evidencia de la actividad económica de la mujer en Delos: mujeres casadas, asistidas por sus tutores, pedían dinero a preśtamo —lo que sugiere que eran ellas mismas, más bien que sus maridos, las responsables de sus deudas particulares— y esposas de prestamistas aparecen registradas como «conformes» con los préstamos concedidos por sus esposos. En Amorgos, hay también inscripciones que muestran a los esposos haciendo contratos concernientes a propiedades con la explícita conformidad de sus mujeres (24). Además, como hemos tenido ocasión de decir anteriormente, unas cuantas mujeres habían merecido un público reconocimiento por generosas contribuciones hechas con su fortuna personal. No obstante, debe mencionarse el hecho de que aunque los tutores familiares no son citados específicamente, ellos tomaban parte en las operaciones, al menos en una especia de ficción legal. Esparta fue una excepción, pues allí las mujeres empleaban su dinero como querían, a despecho de la desaprobación ocasional que pudieran hacer los parientes varones.

Las mujeres de Esparta constituían un conspícuo grupo de mujeres ricas. Las más ricas de la Esparta helenística eran la madre y la abuela del Rey Agis. Las mujeres poseían los dos quintos de las tierras, y siempre se opusieron a las reformas económicas que hubieran redistribuido la riqueza de Esparta. Como los hombres de

(23) «P. Tebtunis», 104.

(24) Para documentación epigráfica, véase Schaps, op. cit. «passim», y M. I. Finley, «Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 a. C.», pp. 78, 101-2.

alta posición, también presentaban a menudo caballos de raza en las carreras de los juegos olímpicos con objeto de atraer la atención hacia ellas mismas y su prosperidad económica. Sus nombres aparecen registrados en listas de participantes y de ganadores. Dos espartanas, —Cinisca y Eurileonis—, y una cortesana —Bilistique de Argos, que fue concubina de Tolomeo II— fueron las primeras mujeres cuyos caballos ganaron en Olimpia (25).

En Atenas, contrastando con otras partes del mundo griego, hubo muy poca, por no decir ninguna, emancipación legal o económica de la mujer. De hecho, entre los años 317 a 307 a. C., durante el gobierno de Demetrio de Falero, hubo menos libertad que en el período clásico. La legislación de Demetrio reflejaba las ideas éticas de Aristóteles, quien, como ya hemos visto, creía que la parte intelectiva del alma femenina era débil y necesitaba de una supervisión (26). Demetrio estableció una junta de «gynaikonomoi» —una especie de supervisores de la mujer—, que censuraban su conducta e incluso controlaban la prodigalidad en fiestas y banquetes (27). Aristóteles mantenía que la supervisión de la conducta de las mujeres era muy conveniente en un Estado que tiene riqueza y ocio, y que se dirigía principalmente a regular las extravagancias de las clases ricas, ya que los pobres carecían de esclavos y se veían obligados a enviar a sus mujeres a la calle a hacer recados como si fueran sirvientes (28). Las mujeres ricas e independientes, como las espartanas y las prostitutas, podían presumir de las riquezas que realmente poseían, pero la esposa de un hombre rico, como ya he sugerido al hablar de la legislación sobre el lujo de Solón, debía ser un emblema de la prosperidad de su esposo. De aquí que la regulación de la conducta de las mujeres, en Atenas, especialmente en lo que se refiere a restricciones en los banquetes suntuarios, constituyese realmente una limitación a las extravagancias de los hombres.

Las respuestas de los filósofos a las realidades sociales

Atenas permaneció siendo el centro del pensamiento filosófico —como lo fue en el período clásico—, pero las ciudadanas de Atenas, en general, no estuvieron en contacto con algo más intelectual que la enseñanza práctica de las tareas domésticas (29). Al comien-

(25) Plutarco, «Agis y Cleómenes», 4.7; Aristóteles, «La Política», 2.6.11 (1270a); Pausanias, 3.17.6., 3.8.1., 6.1.6., 5.8.11. Las hijas de Polícrates de Argos fueron vencedoras en las Panateneas, a principios del siglo II a. C.

(26) Aristóteles, «La Política», 1.5.6-7. (1260a).

(27) Sobre el «gynaikonomoi» en Atenas y en otras ciudades, véase C. Wehrli, «Les gynéconomes», y Vatin, op. cit., pp. 254-61.

(28) Aristóteles, «La Política», 6.5.13 (1322b-1323a); 4.12.3 (1299a); 4.12.9 (1300a).

(29) W. S. Ferguson, «Hellenistic Athens», p. 89.

zo de la era helenística, los hombres continuaban siendo atraídos por los peripatéticos seguidores de Aristóteles, quien hablaba del papel público de los hombres por analogía con su puesto en la familia individual —un microcosmos dentro de la patriarcal ciudad-Estado. Teofrasto, otro discípulo de Aristóteles, teorizaba sobre como demasiada educación haría de la mujer un ser perezoso, charlatán y entrometido (30). Hasta la clase alta, de la que uno esperaría naturalmente una mayor instrucción para las mujeres, no educaba a sus hijas.

Entretanto, florecían nuevos filósofos que ofrecían guías para el individuo en un mundo bastante más extenso que la ciudad-Estado. No obstante, a pesar de que el mundo cambiaba, el estoicismo, con mucho la más popular de las escuelas filosóficas griegas, no hacía más que reforzar los roles tradicionales de la mujer.

Esta posición puede haber sido, al menos parcialmente, la respuesta al hecho de que unas cuantas mujeres respetables —y algunas muy notables— estaban invadiendo el terreno de los hombres. Los neopitagóricos, una pequeña secta claramente angustiada por las vicisitudes económicas, políticas y sociales de los tiempos, se sentían más tranquilos formulando intrincados y restrictivos códigos de conducta para las mujeres, tratando así de asegurar para ellos una cierta dosis de armonía en un mundo que de otro modo no encajaría en sus teoremas. Las dos únicas escuelas de pensamiento que teóricamente propugnaban la emancipación femenina —el anticonformista epicureísmo y el cinismo— tuvieron escasos adherentes de valía y su impacto en las actitudes oficiales respecto a la mujer fue muy débil.

Zenón (335-263 a. C.), el fundador de la escuela estoica de filosofía, había previsto una comunidad de esposas —similar a la comunidad de mujeres descrita en «La República» de Platón—, pero sus seguidores abandonaron los esquemas utópicos y exigieron el matrimonio monógamo a sus adherentes (31). La doctrina estoica de igualdad y hermandad entre los hombres, aunque contribuyó a la disminución de las diferencias de clase, no consiguió la igualdad entre los sexos. Los estoicos se unieron a los peripatéticos al recomendar a las mujeres que conservaran sus roles familiares como madres y como esposas. El estoicismo fue adoptado por los romanos, y en gran manera, se debió a la influencia de Roma el que el matrimonio y la crianza de los hijos fueran elevados al nivel de un deber moral, religioso y patriótico.

La dirección práctica del estoicismo fue la respuesta a una necesidad social. Debido a la renuncia de los hombres respecto al matrimonio y a la práctica de deshacerse de los hijos no deseados, las ciudades griegas se estaban quedando despobladas. Polibio, un his-

(30) Estobeo, 16.30.

(31) Zenón: Diógenes Laercio, 7.131. Posteriores puntos de vista sobre el matrimonio: Estobeo, 57.25.

toriador del siglo II a. C., atribuía la tendencia a la soltería y la resistencia a tener hijos a la presunción, avaricia y pereza de los hombres (32). De cualquier modo, para muchos, los viejos incentivos del matrimonio —que eran esencialmente religiosos, económicos y políticos— se habían desvanecido. Los hombres se casaban entonces por un deber religioso hacia sus antepasados, con los objetivos principales de perpetuar la línea familiar y mantener el culto a la familia y a las tumbas. Pero en el período helenístico, los valores de la edad clásica fueron perdiendo su importancia. Los ideales de la comunidad fueron siendo reemplazados por objetivos de la propia satisfacción individual. La gente se iba de su tierra. Unos, abandonaban el solar ancestral y marchaban a las ciudades por temor a ataques derivados de la existencia de monarcas griegos dedicados constantemente a la guerra, y más tarde, romanos. Otros, se iban a las colonias de ultramar, abandonando las tumbas familiares. Como sucedía en los primeros tiempos de las colonizaciones, en la Edad Bárbara, una esposa y una familia eran un estorbo para el colonizador, aunque algunos las llevaran consigo.

El período helenístico también estuvo marcado por la aparición de un creciente abismo entre ricos y pobres; mucha gente perdió sus tierras por causa de la pobreza. Las consideraciones económicas están ausentes en los matrimonios de los pobres; el grado de pobreza es el único factor determinante. Por un lado, se puede argüir que una esposa y unos hijos constituyen un recurso de trabajo libre para un hombre pobre; por otro, que hay un nivel económico por debajo del cual un hombre puede no desear tener que mantener una esposa y una familia.

Para los hombres de todas las clases sociales —incluyendo los nobles Conón y Jenofonte del siglo V— había nuevas y excitantes carreras. Para los soldados mercenarios y aventureros que deambulaban sin tener ciudad a la que poder llamar suya, la satisfacción sexual era fácil de encontrar y una concubina era menos costosa que una esposa. La educación de los hijos era un compromiso de escaso atractivo para un vagabundo. Sus hijos no tenían seguro el ser admitidos como ciudadanos en una ciudad de la que no eran sus padres. En este contexto, la inclinación natural hacia el matrimonio de la clase alta —alianzas políticas— conservaba su validez sólo entre los pocos que ordenaban y contrataban matrimonios dinásticos. Para las multitudes sometidas, que ahora incluía a la clase alta, el poder político dejó de ser un incentivo para el matrimonio.

Asombrados por las costumbres cambiantes del período helenístico, los neopitagóricos se preocuparon de la apropiada conducta de las mujeres y escribieron varios textos sobre el particular. Si estos autores vivieron en Roma, Alejandría o cualquier otro sitio, y sus escritos datan de fechas tan tempranas como el siglo IV o tan

(32) Polibio, 36.17; Tarn y Griffith, op. cit., pp. 100-104.

tardías como el I (a. C.), son cuestiones de controversia de eruditos. Pitágoras, el fundador de una orden religiosa en Crotona, en el siglo VI a. C., había tenido muchas seguidoras que fueron admitidas en igualdad de términos con los hombres. La adhesión a sus doctrinas exigía una rigurosa disciplina. No existían reglas específicas para las mujeres, pero parece probable que se incluyeran medidas concernientes a la abstinencia y a la moderación, posiblemente en los campos de los gastos y de la actividad sexual, si es cierto que muchos maridos enviaban a sus esposas a estudiar con Pitágoras. Existieron algunos textos neopitagóricos en los que sí que se discutía la conducta correcta de las mujeres, y algunos de ellos fueron atribuidos a mujeres escritoras. Al final, parece ser que estos escritores también eran hombres, pero el hecho no se ha probado en forma incontestable. A «Teano» (nombre de la esposa o hermana de Pitágoras) se le atribuyeron textos helenísticos dando reglas en relación con la conducta adecuada de mujeres cuyos maridos fueran adúlteros. Melisa escribió sobre las obligaciones de las mujeres, especialmente en cuanto a la abstención de la lujuria. Perictíone era el nombre de la madre de Platón, y se dice que fue discípula de Pitágoras. En el período helenístico, se escribieron algunos tratados que se pretendió se debían a la mano de la madre de Platón, pero esta adscripción era deliberadamente fraudulenta; probablemente fueron escritos posteriormente o por algún discípulo de los neopitagóricos, atribuyéndolos entonces a una cierta «Perictíone». Uno de tales tratados, muy poco conocido, nos da un ejemplo espectacular y temprano de los «consejos a las muchachas»:

> «Debemos juzgar que la mujer armoniosa es la que está bien dotada de sabiduría y de control de sí misma. Por supuesto, debe ser muy conveniente para su alma, que ésta tienda a la virtud para que ella pueda ser justa y valiente [lit. varonil], sin dejar de ser prudente y autosuficiente, despreciando toda buena opinión. Pues por estas cualidades, los actos justos honran a una mujer por sí misma tanto como a su marido, hijos y hogar y, si acaso, incluso a una ciudad si se diera el caso de que una tal mujer hubiera de gobernar ciudades o pueblos, como vemos en el caso de las monarquías legítimas. Con toda seguridad, controlando su deseo y pasiones, una mujer se hace devota y armoniosa, con el resultado de que no se convertirá nunca en presa de impíos episodios amorosos. Por el contrario, estará llena de amor por su marido e hijos y por el conjunto de su hogar. Pues todas esas mujeres que se entregan a las relaciones extramaritales [lit. camas ajenas] se convierten en enemigas de todos los libertos y domésticos de la casa. Tales mujeres urden falsedades y engaños para sus maridos y cuentan mentiras a todo el mundo, de tal modo que parecen sobresalir en maestría y buena voluntad en relación con su familia y, sin embargo, sólo revelan su pereza. Pues de todas estas actividades se deriva la ruina que aflige tanto a la mujer como a su esposo. Y así, dejemos que estos preceptos se enumeren también para la mujer de hoy en día. Con relación al sustento y a los naturales requerimientos del cuerpo, debe proveerse con una ade-

cuada proporción de vestidos, útiles de baño, cremas, objetos para el peinado y todos esos artículos de oro y piedras preciosas que se usan para adorno. Pues las mujeres que comen toda suerte de platos extravagantes y se visten suntuosamente, llevando esas cosas a las que tanto se dan las mujeres, se engalanan para seducir en forma que acaba siendo un vicio, y no precisamente de los de la cama sino de otros hechos ilícitos. Así pues, una mujer debe limitarse a satisfacer su hambre y su sed, y si es de clase pobre, su frío si posee una capa de piel de cabra. Ser consumidora de mercancías procedentes de lejanas tierras o de efectos que cuestan mucho dinero o se tienen en muy alta estima es, de todo punto, un vicio no pequeño. Y llevar vestidos que están a la última moda, excesivamente ornados, teñidos con púrpura u otros colores es una estúpida propensión a la extravagancia. Pues el cuerpo sólo desea simplemente no tener frio o no estar, al menos por lo que se debe a las apariencias, desnudo; y ya no se necesita nada más. La opinión de los hombres corre, ignorantemente, tras las futilezas y las extravagancias. Pero las mujeres no deberán por ello cubrirse de oro o de piedras de la India ni de ninguna otra parte, ni sujetarse el cabello con objetos preciosos; tampoco debe ungirse con perfumes de Arabia ni ponerse maquillajes en la cara ni coloretes en las mejillas ni oscurecer sus ojos y pestañas o teñirse los cabellos canosos, ni debe bañarse en demasía. Pues al persistir en estos usos, una mujer lo que busca es dar un espectáculo de incontinencia femenina. La belleza que proviene de la sabiduría y no de estas cosas proporciona placer a toda mujer bien nacida. Dejen las mujeres de pensar que es necesario descender de una noble y rica cuna, proceder de una gran ciudad y poseer la estima y el amor de hombres ilustres o de la realeza, pues si una mujer es como debe ser, no tiene por qué quejarse al respecto, o en todo caso, no debe suspirar por ello. Una mujer sabia puede vivir perfectamente sin tales beneficios. Incluso si sus bienes son grandes y maravillosos, no debe dejarse que el espíritu se afane por ellos, sino, al contrario, que se aleje de ellos, pues hacen más daño que beneficio cuando álguien arrastra a una mujer a la desgracia. La mentira, la malicia y el despecho van asociados a ellos por lo que la mujer que los posee en demasía nunca gozará de serenidad. La mujer debe reverenciar a los dioses si desea ser feliz, obedeciendo también a las instituciones y leyes ancestrales. Y debo nombrar a continuación a los padres, a los que debe honrar y reverenciar. Pues los padres son en muchos aspectos equivalentes a los dioses y siempre actúan en interés de sus hijos. Una mujer debe vivir para su marido de acuerdo con las leyes y con realismo, desechando pensamientos banales, cuidando de su matrimonio y siendo guardían de él, pues muchas cosas dependen de ello. La mujer debe soportar todo lo que su marido soporte, sea él desgraciado o peque en la ignorancia, esté enfermo o borracho o duerma con otra mujer. Pues este último pecado es peculiar en los hombres pero nunca en las mujeres. Más bien, atraerá la venganza sobre ella. Por lo tanto, la mujer debe respetar la ley y no tratar de emular al hombre. Y debe soportar el estado de ánimo de su marido, sea éste agresivo, quejumbroso, celoso, prepotente o cualquier otra cosa peculiar a su naturaleza. Y debe adaptarse a todas estas características de forma que pueda congeniar con él siendo discreta. Pues una mujer que ama a su marido y lo trata de forma

agradable es una mujer armoniosa y que ama todo lo que constituye su familia y hace que en ella todo esté perfectamente. Pues cuando una mujer no encierra amor en ella, no siente el menor deseo de ocuparse de su hogar, de sus hijos, de sus esclavos ni de cualquier otra de estas cosas, sino que anhela la perdición para todos ellos, como lo haría un enemigo; y reza por la muerte de su marido como si fuera tal, odiando a todos los que a él le gustan, y así, puede irse a acostar con otros hombres. Una mujer, pues, será armoniosa cuando esté llena de sagacidad y de templanza, y así podrá ayudar no sólo a su esposo sino también a sus hijos, parientes, esclavos y al conjunto de su hogar en el cual reside la totalidad de sus bienes y de sus más queridos familiares y amigos. Llevará su hogar con sencillez, pronunciando y oyendo agradables palabras y manteniendo su forma normal de vivir, haciéndola compatible con todos aquellos parientes y amigos que su marido distingue. Y si su esposo piensa que algo es dulce, ella también lo pensará así; y si él piensa que es amargo, ella le dará la razón. De otro modo, la mujer estaría desentonando en el conjunto de su universo.» (33)

En contraste con los neopitagóricos y los estoicos —tal como fueron utilizados por los romanos— el epicureísmo y el cinismo estaban orientados hacia la prosecución de la felicidad individual más bien que del bienestar de la familia y del Estado. Ni Epicuro ni Diógenes, uno de los primeros cínicos, alentaban el matrimonio convencional, aunque Epicuro admitía el matrimonio en circunstancias especiales (34). Diógenes propugnaba una comunidad de mujeres casadas, pero a diferencia de anteriores teóricos de la utopía tomaba muy en consideración la voluntad de la mujer, «no reconociendo más matrimonio que el del hombre persuasivo con la mujer que es persuadida» (35).

Oportunidades crecientes para la educación

Epicuro admitía mujeres en la escuela que tenía en sus jardines, en los mismos términos que los hombres. Los cínicos no estaban organizados con una escuela convencional, pero conocemos el caso de una mujer filósofo que vivía de acuerdo con los principios de los cínicos. Se trata de Hiparquia, mujer de Crates, que viajaba con su marido y aparecía con él en público, frecuentaba los banquetes y se jactaba de haber empleado su tiempo en educarse en vez de trabajar en el telar (36).

(33) Holger Thesleff, «The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period», pp. 142-45, Estobeo 4.28.10. Sobre las mujeres estudiantes de Pitágoras: Porfirio, «Pitágoras», 19, y Diógenes Laercio, 8.41-42. Sobre los neopitagóricos: Thesleff, «An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period».

(34) Diógenes Laercio, 10. 119.

(35) Diógenes Laercio, 6.72.

(36) Diógenes Laercio, 97-98.

Hiparquia, la filósofa, era una aristócrata de Maronea, en el Nordeste de Grecia, pero es evidente que en otras partes del mundo griego algunas mujeres obtuvieron por fin una educación rudimentaria en lectura, música y ejercicios gimnásticos, imitando el «curriculum», durante tanto tiempo honrado, de los muchachos.

La educación física no se solía impartir a las mujeres. El atletismo era una parte esencial de la educación masculina que comenzó a abrirse a las mujeres durante el período helenístico, precisamente porque los ideales clásicos dejaron de ser dominantes. El atletismo clásico había proporcionado una oportunidad para la afirmación de la destreza individual por «amateurs», mientras que los períodos helenísticos y romano vieron a los «amateurs» suplantados por profesionales de forma que el atletismo se convirtió en un deporte de espectadores. (Lámina 13)

Aparte de algunas carreras en Olimpia, segregadas de las pruebas masculinas y otras carreras pedestres en Élide en honor a Hera, todas ellas para doncellas clasificadas por edades, las mujeres griegas no participaron en pruebas atléticas hasta el siglo I d. C., cuando sus nombres comienzan a aparecer en las inscripciones. Una de estas inscripciones, eridigas en Delfos en honor de tres atletas femeninas de Trales, proclamaba que una de ellas, Hedea, obtuvo premios por cantar acompañándose ella misma con la cítara en Atenas, por carreras pedestres en Nemea y por conducir un carro de guerra en los Juegos Ístmicos (37).

Más importante que la posibilidad de participar en pruebas atléticas fue para la mujer griega el aprender a leer y escribir. Durante los períodos helenístico y romano, encontramos papiros egipcios en los que se ve que algunas mujeres eran capaces de firmar contratos con su nombre, aunque el número de mujeres analfabetas que tenían que recurrir a la ayuda de terceras personas para que firmaran en su nombre es proporcionalmente mayor que el de los hombres (38).

No es sorprendente, pues, que en el contexto de esta creciente capacidad para leer y escribir y de educación para las mujeres, hubiera una mayor emergencia de poetisas. Una, de este período, alcanzó gran renombre. Erina, de la isla dórica de Telos, puede ser comparada con Safo (39). Ambas hablan de un mundo personal y ambas son artistas plenas de maestría. Erina mostró su originalidad al usar el hexámetro dactílico para un poema de lamentación para el que la tradición marcaba el pareado elegíaco o la métrica coral. A los diecinueve años Erina había escrito su famoso poema «La Rueca»:

---

(37) L. Moretti, ed., «Iscrizioni Agonistiche Greche», n.° 63, Pleket, n.° 9. Cf. H. A. Harris, «Sports in Greece and Rome», pp. 178-79.

(38) R. Calderini, «Gil agrammatoi nell'Egitto greco-romano», p. 23. Véase «P. Oxirinchus», 1467 (A.D.263) sobre una mujer que demanda especial consideración por ser letrada.

(39) Erina, «Antología Palatina», 7.11.12.

«Tú saltas de los blancos caballos
y cabalgas locamente sobre las profundas olas,
pero yo grito fuertemente: "¡Ya te tengo, querida!".
Y cuando tú eras la tortuga
corrías dando saltos a través del gran patio.
Estas son las cosas que me entristecen, y
me apenan, mi pobre Baucis —son
pequeñas estelas, aún calientes, que cruzan
mi corazón— recuerdos de tí.
Pues nuestros pasados gozos son hoy cenizas.
Cuando éramos niñas nos sentábamos en nuestros cuartos,
sin cuidado alguno, teniendo a nuestras muñecas y pretendiendo
que éramos novias. Recuerda —al caer la tarde—
la "madre" que distribuía la lana
a las sirvientas, y que venía a llamarte
para que la ayudaras a salar la carne,
y qué miedo le teníamos cuando éramos pequeñas
a Mormo —que exhibía descomunales orejas,
caminaba a cuatro patas
y siempre estaba cambiando de cara.
Pero cuando subías a la cama de tu marido
te olvidabas de todas estas cosas,
y sólo oías lo que tu madre decía
cuando aún éramos unas niñas.
Querida Baucis, Afrodita ponga el olvido
en tu corazón.
Y así, sólo a tí dirijo mis lamentos
olvidando mis obligaciones.
Pues no soy tan irreverente como para irme por las calles
o contemplar un cuerpo con mis ojos
o para dejar mis cabellos sueltos en el duelo.
Pero un rubor de pena lacera mis mejillas.» (40)

Este fragmento de un poema que es mucho más largo es suficiente para mostrar por qué Erina fue aclamada en la antigüedad. El poema es un lamento por su amiga de toda la vida Baucis. El título, «La Rueca», se refiere a la actividad de la confección de lana, que se menciona una sola vez en el fragmento transcrito, pero que es probable se cite con mayor frecuencia en el resto del poema. Recurre a expresiones de dolor puntuadas con reminiscencias de la niñez que habían pasado juntas: el juego de la Tortuga, realizado con muñecas, y el miedo al duende Mormo. (En la fantasía de los niños griegos, los duendes eran mujeres que habiendo perdido a sus hijos, devoraban a los de otras hembras. Eran también sexualmente insaciables (41). La mención a Mormo representaba una transición de la adolescencia a la vida de casada.) Erina no pudo hacer su última visita al cadáver de su amiga por causa de cier-

(40) Textos griegos en Page, «Literary Papyri: Poetry», pp. 486-488.
(41) Slater, op. cit., pp. 63-65.

tos tabúes religiosos o, más probablemente, porque no estaba bien visto que una joven soltera entrara en la casa del marido de Baucis, que no era pariente suyo.

Baucis murió al poco tiempo de estar casada. Erina tomó el tema tradicional de la prometida de Hades, dios de la muerte, en la inscripción que escribió para la tumba de Baucis:

> «Soy la tumba de Baucis, la novia. Cuando pases ante esta losa sepulcral que tantos lamentos provoca dile a Hades, en su profundo mundo, las siguientes palabras: "Hades, estás celoso". Y contempla la inscripción que anuncia el fatal destino de Baucis, cómo el padre del novio encendió su pira con la misma antorcha que ardió cuando el himno matrimonial fue cantado. Y tú, Himeneo, tornaste la armoniosa canción de boda en sombríos sonidos de lamentos.» (42)

Erina, como su amiga Baucis, murió joven, al poco tiempo de haber escrito los pocos poemas que dieron fe de su talento. Murió soltera, pues un poeta posterior la describió como «la doncella prometida con Hades» (43).

¿Quién fue Erina? ¿Fue una mujer ordinaria agraciada con el don de las Musas? ¿Fue una aristócrata excéntrica como Hiparquia que escogió el vivir como quería, el no casarse pero dedicarse a escribir poesías? ¿Fue Erina, como Safo, un miembro destacado de un grupo de mujeres cultivadas?

Cortesanas, concubinas y prostitutas

El estatus especial de las mujeres de la clase alta estuvo en relación con la actitud general adoptada hacia mujeres de otras áreas de la sociedad helena mucho menos respetables. Estas mujeres eran las cortesanas, quienes con la excepción de las damas de la aristocracia y de la realeza, eran las más sofisticadas hembras de su tiempo y las más notables. En gran medida, la descripción que tenemos de las vidas de las prostitutas de la época helena ha sido excesivamente embellecida y realzada, haciendo una presentación de las mismas como si fueran personajes de la Comedia Nueva.

La Comedia Nueva, que sucedió a la tragedia y a la comedia antigua como el drama nacional de Atenas, y que trataba de ser un espejo de la vida, está poblada de prostitutas. Desde el momento en que las escenas, por razones convencionales, han de situarse al aire libre y para ello se requerían respetables ciudadanas, especialmente solteras, para permanecer al exterior, resultaba que las únicas mujeres disponibles para participar en la intriga del drama eran cortesanas y esclavas. En la atmósfera romántica de la Comedia Nueva hay un argumento que se repite «ad nauseam»: un joven se

(42) «Antología Palatina», 7.712; 7.710.
(43) «Antología Palatina», 7.13.

enamora apasionadamente de una muchacha esclava. Intriga para comprarla o robarla al chulo que es su propietario y quedársela como concubina. Aparece el padre de la muchacha y la identifica como una hija suya perdida desde hacía largo tiempo por unas baratijas que ella lleva desde la infancia. Cuando su parentesco es conocido, se convierte en liberta por tal razón, sin ninguna mancha por su anterior forma de vida. El padre explica los problemas que le empujaron a abandonar a su hija cuando era niña y provee una dote para ella que permite que la pareja se case.

Así, la comedia tiene un final feliz, y la novia, ahora ya mujer «buena», no figurará por más tiempo en las aventuras típicas de esta clase de dramas. Si hubiera sido una mítica heroína de tragedia, sin duda su matrimonio hubiera sido interesante, pero las mujeres respetables no estaban destinadas al teatro; las puestas en escena, por lo demás, no estaban diseñadas para actuaciones en el interior de las casas, y la Comedia Nueva —en auténtico estilo Cenicienta— solía terminar en matrimonio.

Huelga decir que en realidad las carreras de muy pocas prostitutas terminaban con tal felicidad, y que la cuestión de su paternidad era, para la mayor parte de ellas, un doloroso tema. La elección de la prostitución muy a menudo no estaba en sus propias manos: el adiestramiento de niñas abandonadas era ampliamente empleado, probablemente mucho más que en el período clásico. J. Lawrence Angel ha estimado que el número de nacimientos por mujer durante el período helenístico es de 3,6 con 1,6 de supervivientes (compárese con 4,6 y 3,0 para el período clásico) (44). De acuerdo con Tarn, hay inscripciones de los siglos III y II a. C., que ofrecen evidencia de que la familia de un solo hijo era lo más corriente, que los hijos varones eran preferidos y que raramente se criaba más de una niña (45). Sin duda, la necesidad de tener que aportar una dote para las hijas casaderas contribuía a la decisión de la familia de abandonarlas. Algunas de las niñas abandonadas eran recogidas por otras personas y dadas a cuidar por una nodriza. Un niño abandonado tenía automáticamente estatus de esclavo, aunque se probara que había nacido libre. A pesar de los argumentos de modernos investigadores de que criar a un niño resultaba más caro que comprar un esclavo adulto, la evidencia muestra que algunos tratantes de esclavos hacían tal inversión (46). El destino de muchos de estos niños, si eran hembras, era el trabajar como prostitutas, así aliviaban la desproporción existente entre el número de hombres libres y de mujeres que el abandono de las niñas había contribuido a crear. Estas mujeres no podían, por supuesto, convertirse en esposas legítimas, mientras que muchos hombres libres se

(44) Angel, «Ecology and Population», p. 100 y tabla 28.

(45) Tarn y Griffith, op. cit., pp. 100-104; Vatin, op. cit., pp. 230-33.

(46) «P. Oxyrhynchus», 37 (A.D.49) sobre educación de un expósito; «P. Oxyrhynchus» 744 (I a. C.), sobre abandono de una hija.

veían condenados al celibato por causa de la escasez de mujeres casaderas.

El final más feliz que una prostituta podía esperar era la manumisión, pero aun así, como toda mujer libre, tenía que continuar prestando servicio a su último amo o ama (47). Sus hijos podían ser reclamados como propiedad de su dueño y quizás incluso ser vendidos a un burdel. Neera, sin embargo, que fue una famosa cortesana en Corinto, consiguió conservar a sus hijos con la condición prometida a sus ex-amantes, quienes contribuyeron a su libertad con su dinero, de permanecer fuera de Corinto (48). Fuese una prostituta esclava o libre, sus clientes eran probablemente esclavos u oscuros hombres libres más bien que gallardos y ricos amantes.

La prostitución era potencialmente lucrativa para la propia prostituta o para su dueño si ella era esclava. En Coptos, del Egipto romano, en el año 900 d. C., las tarifas de los pasaportes establecían que los derechos a pagar por las prostitutas eran de 108 dracmas, mientras que para las otras mujeres eran de sólo 20 (49). Esta diferencia no es probablemente indicativa de una política social ni una sanción por inmoralidad; más bien debería ser atribuida a una mayor disponibilidad económica.

Algunas prostitutas, eufemísticamente llamadas «compañeras» («hetairai»), llevaron una vida más atractiva. Las historias relatadas acerca de ellas son reminiscencias de las leyendas sobre Aspasia, la cortesana de Pericles, debidas probablemente a la falta de imaginación de algunos de los antiguos chismosos de la época (50). Como Aspasia, las cortesanas helenas se trataban con muchos de los hombres prominentes del Estado; estos eran principalmente miembros de la corte de Macedonia. La famosa cortesana Tais, según se rumoreó, había cautivado a Alejandro, y más tarde, a Tolomeo I, de quien tuvo tres hijos. Algunas cortesanas eran tan instruidas como Aspasia. Leontion, la compañera del filósofo Epicuro, rivalizaba con Teofrasto escribiendo filosofía.

Naturalmente, las cortesanas tenían que ser bellas. Friné fue el modelo de Apeles para su cuadro de Afrodita saliendo del mar, y para Praxíteles, en el famoso desnudo de la Venus de Cnido. Como Aspasia, Friné fue perseguida en Atenas. Fue inculpada de organizar un club inmoral dedicado a la adoración del dios tracio Isodetes que corrompía a las jóvenes. El orador Hiperides, que fue uno de sus amantes, la defendió con éxito.

Los Tolomeos, al menos así lo dicen los rumores, fueron espe-

(47) Hiperides, fragmento B.45, «Contra Demetria»; Tarn y Griffith, op. cit., p. 105.

(48) Demóstenes, 59, 30-32.

(49) «Orientis Graeci Inscriptiones Selectae», 2.674. Debo esta referencia y su interpretación a M. G. Raschke.

(50) Ateneo, Machón, Alcifrón y Luciano son importantes fuentes de información sobre las cortesanas en diferentes períodos. Sobre Friné, véase también a Ferguson, op. cit., p. 88.

cialmente susceptibles a la belleza de las cortesanas, estuvieran o no casados con sus hermanas. Parecido al cargo que se le hizo a Aspasia de haber causado la guerra del Peloponeso, es el informe de que Agatoclia no sólo gobernó Egipto mediante su influencia sobre Tolomeo IV, sino que también fue parcialmente responsable de los tumultos que se produjeron en Alejandría al comienzo de la minoría de su heredero Tolomeo V (51).

SEXUALIDAD: SU REPRESENTACIÓN EN EL ARTE, PORNOGRAFÍA Y LITERATURA

La literatura y las artes plásticas del período helenístico, si se las compara con las representaciones de la mujer, reprimidas u obscenas, de las edades precedentes, revelan un nuevo interés en el erotismo femenino. Es difícil determinar, partiendo de este punto de vista, hasta qué punto todo esto cambió las costumbres sexuales que afectaban a las vidas de mujeres respetables, pero se puede asumir, por analogía con las mujeres romanas, que hasta un cierto grado, algunas mujeres griegas llevaron a la práctica consejos de los contenidos en los manuales para las cortesanas —como el «Arte de Amar», de Ovidio— para su personal goce.

Las diversas representaciones del cuerpo femenino —vestido o desnudo— en las artes plásticas de los períodos arcaico, clásico y helenístico, son un buen indicador del cambio de actitudes sociales. Mientras que los historiadores del arte han catalogado cuidadosamente los cambios estilísticos —que no fueron simultáneos siempre en cuanto a escultura y cerámica pintada—, sólo unos pocos se aventuraron a dar una interpretación de la significación de tales cambios en relación con el mundo psicológico y social (52). Para nuestros propósitos, la más notable creación del arte helenístico fue la evolución del desnudo femenino en la escultura. Para examinar este fenómeno es necesario que al llegar a este punto se reexaminen brevemente las primeras representaciones femeninas del arte arcaico y clásico.

Las figuras femeninas vestidas aparecen en el arte griego tanto en la escultura como en la cerámica decorada. Las mujeres desnudas se encuentran en los vasos pintados de todos los períodos, pero comienzan a ser más frecuentes en la escultura sólo a partir del siglo IV a. C. Se puede discutir el orden cronológico de estas imágenes de acuerdo con las fechas de los originales griegos, aunque algunas de las esculturas las hemos conocido a través de copias romanas.

(51) Sobre Agatoclia véase a Ateneo, 13.577 y a Polibio, 15.31-33.

(52) Véase Otto. J. Brendel, «The Scope and Temperament of Erotic Art in the Greco-Roman World»; K. Clark, «The Nude», especialmente pp. 23-145 y Havelock, op. cit.

Como hemos visto anteriormente en la discusión sobre el «kouros» y la «korē», en la escultura de la Grecia arcaica, la figura masculina aparecía regularmente desnuda, y la femenina, profusamente vestida. Los atenienses glorificaban el desnudo masculino, pues simbolizaba una distinción entre los griegos y los bárbaros que implicaba una superioridad de los primeros. En los primeros tiempos, los griegos y los atletas bárbaros hacían sus ejercicios con taparrabos, pero los griegos empezaron a desnudarse para sus deportes alrededor del año 720 a. C. (53). Esta «heróica» desnudez, como comunmente es etiquetada, se limitó a los hombres de Atenas, y nada tiene que ver con los conceptos de homosexualidad o bisexualidad masculina. Las mujeres griegas, salvo las espartanas, no participaban en actividades atléticas, por lo que no tenían ocasión para desnudarse. Una de las propuestas más extravagantes de Platón fue que las mujeres hicieran sus ejercicios desnudas (54). Probablemente esta actitud provenía del Este o de Jonia, Heródoto, en el primero de los relatos de su «Historia», explica el cambio en la sucesión real de Sardes por la indignación que produjo el que la reina, con la connivencia de su marido, fuera vista completamente desnuda (55). Similarmente, Acteón, que vio desnuda a Artemisa, fue condenado a muerte, mientras que Tiresias, según varios autores, fue cegado porque contempló a Atenea bañándose. De acuerdo con esto, el cuerpo femenino —tanto el de las diosas como el de las mortales— aparece siempre vestido en la escultura de la Atenas clásica, con muy pocas excepciones. Los desnudos femeninos más conocidos en la escultura del siglo V son la Venus Esquilina y la Tocadora de Flauta, del Trono Ludovisi. Más numerosas son las estatuas femeninas representadas en una desnudez parcial, como las mujeres Lapitas violadas y la Nióbide herida.

Por supuesto, la escultura es un arte público. En las representaciones, más íntimas, de los vasos decorados aparecen muchas mujeres desnudas. Estas figuras se dan más frecuentemente en las copas para vino que empezaron a ser fabricadas a finales del período arcaico, alrededor del año 530 a. C. Como el vino era la especialidad de Dioniso, las escenas describiendo las relaciones amorosas entre Sátiros y Ménades —los que formaban parte del ámbito de los dioses— son muy populares (Lámina 14). Hay también muchas representaciones de sexo de grupo que se producían en los «simposia». El beber vino era una actividad idealmente reservada para los hombres, como lo demuestran sepulcros masculinos con referencia a copas para beber y cráteras para mezclar vinos. Las copas con escenas eróticas pintadas se utilizaban en los «simposia» de las clases altas, fiestas a las que nunca eran invitadas las damas respetables. Una amplia variedad de actividades sexuales masculinas se recogen

(53) Tucídides, 1.6.5; Herodoto, 1.10.
(54) Platón, «La República», 5.452 A-B.
(55) Heródoto, 1.8-12.

en estas copas, algunas homosexuales, pero la mayoría heterosexuales.

Existen pocas dudas acerca del hecho de que las mujeres representadas en las pinturas eróticas de los vasos fuesen protitutas. Junto a escenas de actividades sexuales convencionales, se muestran más a menudo aquellas por las que los hombres pueden recibir más placer que el que dan. El «cunnilingus» se muestra más raramente que la «fellatio» y todavía está por verse una representación de estas dos actividades produciéndose simultáneamente. Las pinturas de los vasos muestran que los griegos practicaban el acto sexual en mucha posiciones. En la literatura, especialmente en la comedia, estas posturas tienen su nombre, muchos de ellos derivados de las practicadas en la lucha; mientras que otros, son incomprensibles para el moderno investigador (56).

Es digno de mención que en los retratos de figuras femeninas en los vasos para beber, las mujeres tengan nalgas muy prominentes. Hay también numerosas escenas de penetración anal heterosexual; probablemente en algunos casos se trate de una transferencia de actividades homosexuales masculinas.

Además de la pornografía recogida en las copas, representaciones de mujeres bañándose proporcionan una oportunidad para mostrar a las mujeres desnudas. Estas representaciones en ningún sentido pueden ser comparadas con la heróica desnudez de la idealizada figura masculina que aparece en la escultura de la misma época. Las pinturas en los vasos demuestran sin duda que los modelos estaban disponibles si el escultor y su cliente hubieran deseado retratar mujeres desnudas en sus creaciones.

T. B. L. Webster ha detectado un sorprendente incremento en el número de representaciones de mujeres desnudas en el segundo cuarto del siglo V a. C. (57). Antes de esta época, los retratos de atletas en los vasos y los de jinetes eran tres veces más frecuentes que los retratos de hombres y mujeres o de mujeres solas. Después de las guerras con Persia, las representaciones de mujeres y hombres o de mujeres solas son al menos dos veces más que las de atletas y jinetes. Muchas de estas copas se pretendía que fueran usadas por mujeres, y así, se describían en ellas actividades femeninas. Desde el momento en que eran manufacturadas y adquiridas por los hombres y para las mujeres, ello revela una cierta noción en los hombres de los gustos de las mujeres. Los hombres, incluso pue-

(56) Véase K. J. Dover, «Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior». El Profesor Dover ha hecho que mi atención se dirija a una muy rara representación de una mujer haciendo a otra el gesto homosexual convencional de acariciarle la barbilla, que aparece en un plato de Tera, del 620 a. C., publicado en la obra de Arnold von Salis, «Theseus and Ariadne», p. 10 y plancha 7, y en Gisela Richter, «Korai», p. 24 y plancha 8c.

(57) T. B. L. Webster, «Athenian Culture and Society», pp. 139-40; este hallazgo no fue verificado y permanece bajo controversia. Agradezco a Ann Sheffield esta referencia.

den haber sentido un interés creciente por la vida privada de las mujeres. La segregación entre los sexos puede haber provocado una especie de «voyeurisme» en los hombres. Si la tesis de Webster es correcta, este interés por las mujeres aparece antes en las pinturas de los vasos que en la literatura del siglo V, a. C.

La hipótesis sobre el «voyeurisme» de los hombres griegos parece confirmarse por la aparición, en el segundo cuarto del siglo V a. C., de representaciones en gran escala, con destino a su exhibición pública, de imágenes femeninas con vestiduras transparentes, mojadas o muy ceñidas (58). Las pinturas auténticas pueden no haber sobrevivido, pero hay vasos decorados —que probablemente seguían el estilo de los trabajos predominantes— mostrando a mujeres someramente vestidas con telas transparentes como gasas. Algunas de estas mujeres someramente vestidas están hilando, tejiendo y visitando tumbas. Es difícil determinar si se trataba de retratos de damas respetables o de prostitutas. En sus sepulcros, las esposas aparecen modestamente ataviadas, pero en sus casas llevaban a menudo prendas muy ligeras (59). Por otro lado, las prostitutas, especialmente las que vivían como concubinas, también se dedicaban a tareas del hogar como hilar y tejer.

Otra posible interpretación es que el artista no retrataba verdaderos vestidos transparentes, sino que más bien adoptaba esta convención como un medio de revelar las formas del cuerpo a través del vestido, que era realmente opaco. Las vestiduras transparentes también se emplearon en escultura. La más conocida representación por esta época del cuerpo femenino envuelto en ropas mojadas es la Afrodita del Trono Ludovisi (Lámina 15), la Niké de Peonio y la Venus Genitrix.

El desnudo femenino aparece en gran escala en las pinturas del siglo IV a. C. Cuando Zeuxis quiso pintar una Helena desnuda, encontró cinco modelos en la ciudad de Crotona y fundió en una sola imagen las mejores formas de cada una de ellas (60). La escultura muy pronto se acomodó a la representación del desnudo total femenino. A mediados del siglo IV Praxíteles esculpió una Venus desnuda utilizando a su querida, Friné, como modelo (61)(Lámina 16). La estatua fue colocada en un lugar sagrado, en Cnido, donde podía ser admirada desde todos los lados. Estaba completamente desnuda, preparándose para el baño, pero mantenía una mano enfrente de la pelvis, como un gesto de modestia (que también atraía la atención hacia la zona oculta). El canon de las proporciones para una mujer desnuda establecido por Praxíteles fue que debería exis-

(58) Eliano, «Varia Historia», 4.3; Plinio, «Historia Natural», 35.58.

(59) Paoli, op. cit., pp. 20-23. Elpinicio, aunque miembro de la clase alta, fue pobre y de dudosa fama; así que el retrato que de él hace Polignoto es un tanto irregular (Plutarco, «Cimón», 4).

(60) Plinio, «Historia Natural», 35.61; Cicerón, «De Inventione», 2.1.1.

(61) Sobre la Afrodita de Praxíteles, véase Plinio, «Historia Natural», 36; Ateneo, 13.590.

tir la misma distancia entre los senos que entre estos y el ombligo y que entre el ombligo y la horcajadura. Plinio relata que un hombre se enamoró hasta tal punto que pasó toda una noche abrazado a ella, dejándola manchada. A pesar de ello, nadie negaba que la estatua era de una diosa, merecedora de respeto.

Otras mujeres desnudas fueron esculpidas en lo sucesivo. La mayor parte de estas estatuas eran denominadas «Afroditas», y reproducían a la diosa parcial o totalmente desnuda, preparándose para el baño (Lámina 17). Con estas estatuas el desnudo femenino finalmente tuvo su lugar junto al desnudo masculino en la escultura griega, aunque el hombre fuese reproducido en mayor medida durante la antigüedad clásica. Estas imágenes operaban a dos niveles; el desnudo masculino integraba una mezcla de elementos, tanto sexuales como heróicos, mientras que la imagen de Afrodita, aunque sexualmente atractiva, incorporaba simultáneamente ideales religiosos.

Las pinturas eróticas de las copas durante la edad helenística también indican cambios en las relaciones sexuales. Los primeros vasos representan escenas sexuales en un medio físico austero y simple. El arte helenístico muestra pocas representaciones de actividades homosexuales masculinas y se centra, por el contrario, en tiernas escenas heterosexuales mostrando a la pareja en la cama, en un marco privado y confortablemente amueblado. El mobiliario es un prerequisito esencial, pues se fue desarrollando una sofisticada etiqueta amorosa que culminó en la publicación de manuales sobre el arte de amar (62).

El desnudo femenino puede ser interpretado como una apertura en el conocimiento de los impulsos eróticos de la mujer y del modo de satisfacerlos. Las esculturas de mujeres desnudas son con mucho más eróticas y sugestivas en sus posturas que las de los hombres: en cuclillas o tendidas, deseables y deseando al mismo tiempo.

La eterna cuestión de qué sexo disfruta más en la relación sexual, también preocupó a los griegos tanto como al hombre de nuestro tiempo. De acuerdo con un mito trasmitido por autores griegos y romanos, Zeus y Hera rogaron al profeta Tiresias que zanjara esta disputa. Zeus afirmaba que la mujer experimentaba más placer. Hera insistía en que el hombre. Tiresias, que era considerado muy experto pues había vivido parte de su existencia como un macho y parte como una hembra, respondió: «La mujer goza en la relación sexual nueve veces más que el hombre». Según antiguos autores, Tiresias había sido, sucesivamente, hombre, después mujer, luego hombre de nuevo, pero combina los dos sexos simultáneamente en la obra de T. S. Eliot «The Waste Land», en la que es descrito como «un viejo con ajados senos femeninos». La descripción de Eliot sugiere otra criatura de ambos sexos, el hermafrodita, una deidad bisexual cuya imagen aparece con relativa frecuencia en

(62) Brendel, op. cit., pp. 41-54.

la edad helenística y que era especialmente atractiva para las clases altas e ilustradas (Láminas 18 y 19). La escultura del hermafrodita se modeló de dos formas. Se le añadían senos a la figura de un efebo, un joven cuerpo femenino, o los genitales masculinos a una escultura de desnudo femenino del tipo de las de Afrotida. El hermafrodita integraba una especie de plenitud, de la que trascendía la imperfección de pertenecer a un sólo sexo. Esto marca una nueva variación en el pensamiento griego: en el período clásico el macho era claramente un ser superior, y mancharlo con las características del «inferior» hubiera sido una merma en su perfección. La sensual representación del hermafrodita en la escultura nos recuerda que los griegos consideraban a los jóvenes, tanto del sexo masculino como del femenino, sexualmente deseables. Aunque en el período clásico el énfasis se ponía en los varones, el arte helenístico representa a la mujer como un objeto de deseo sexual.

La capacidad sexual de la mujer fue obviamente admitida en el veredicto de Tiresias, y hay indicaciones en la literatura de que la satisfacción de los deseos sexuales de la mujer también fue motivo de preocupación en el período helenístico. Aristóteles describió el placer del amor físico en la mujer, distinguiendo entre el lugar donde la descarga era emitida (presumiblemente, la vagina) y el lugar en el que el placer se producía (seguramente, el clítoris) (63). Ovidio (año 43 a. C. a 17 d. C.), un romano influido por los poetas helenos, instruía así a los amantes:

> «Creedme, no se ha de acelerar el placer del amor, sino saborearlo lentamente con detenido vagar. Cuando halléis partes en cuyo contacto goce la mujer, no os detenga el pudor para tocarlas. Brillarán sus ojos con irisado esplendor, como reluce el sol naturalmente en las cristalinas aguas. Entonces vendrán las quejas, vendrá el dulce murmullo, los gratos suspiros y las expresiones propias de la amorosa lucha. Pero no apuréis en esto su ardorosa fuerza ni la dejéis que se os adelante en el camino. Corred unidos hacia el fin, que no es completo el goce sino cuando yacen a la par rendidos ambos amantes. Obrad de esta suerte siempre que disfrutéis de impertubable reposo y el temor no os apremie en la furtiva holgura. Pero si el tiempo urge, fuerza será bogar con todos los remos y clavar las espuelas al caballo desbocado.» (64)

Cierta literatura del período helenístico, especialmente el mimo, describe la sexualidad femenina de una forma más vulgar que la de las comedias de Aristófanes, pero hay otra literatura que investigó la psicología de la mujer apasionada con una comprensión reminiscencia de Eurípides. La obra maestra en esta segunda categoría es «Las Argonáuticas» de Apolonio de Rodas. La descripción del deseo de Medea hacia Jasón, que lleva a ésta a engañar a su padre y

(63) Aristóteles, «De la Generación de los Animales», 1.20 (728a-b).
(64) Ovidio, «El arte de amar», 2. 719-32.

asesinar a su hermano, fue un modelo para autores posteriores, incluyendo al romano Virgilio, que la adaptó a su descripción de la arrasadora pasión de Dido por Eneas.

El cambio hacia la interiorización de la sexualidad, hacia la relación sexual privada, que hoy damos por sentada, fue de poco interés para los griegos del período clásico pero, sin embargo, fue profundamente explorada por el arte y la literatura helenísticas. Este cambio en la relación de los sexos puede ser atribuido, más o menos especulativamente, a un conjunto de factores ya estudiados en este capítulo: la influencia de los filósofos, la acción de las mujeres de la realeza y el aumento del poder económico de la mujer. El sistema de la «polis», tal como se entendía en Atenas —con el requisito de un arreglo matrimonial que protegiera a la mujer—, ya había cambiado, permitiendo a los hombres una mayor familiaridad con mujeres respetables, especialmente en las áreas ocupadas por los griegos en tiempo reciente. Al mismo tiempo, se le consintió a las mujeres una mayor permisividad. En su segundo «Idilio», el poeta Teócrito (300-260 a. C.) describe las actividades de Simeta, una virgen, quizás huérfana, que acude a una fiesta bajo la vigilancia de otra mujer. En el camino se fija y se enamora de un joven. Este, se acuesta con ella, y más tarde, la abandona. En otro de los «Idilios», Teócrito muestra a dos respetables amas de casa griegas en Alejandría que van a ver «Los amores de Venus y Adonis» y que allí son objeto de empellones, siendo interpeladas por los hombres en medio de la multitud. Aquí, es necesario sacar a la luz la cuestión de si el desnudo en las artes visuales representa no solamente una mayor libertad sino también menos respeto hacia las mujeres.

VIII

LA MATRONA ROMANA AL FINAL DE LA REPÚBLICA Y COMIENZO DEL IMPERIO

El cambio social se combinó en el mundo helenístico con elementos romanos para producir una emancipada, pero respetada clase alta femenina (1). La matrona romana a finales de la República puede compararse con las sagaces y políticamente poderosas princesas helenísticas, aumentando las oportunidades culturales para las mujeres, la demanda de satisfacción sexual en el contexto histórico de una natalidad decreciente y la decadencia individual característica del período helenístico. El resto del cuadro es romano: buena salud, indulgencia y ostentación aristocrática, pragmatismo que permite a las mujeres ejercer el liderazgo durante la ausencia de hombres en misiones militares y gubernamentales de larga duración y, como elemento final, un pasado que precede a la influencia de los griegos —una herencia tan idealizada por los romanos que los hechos históricos apenas se distinguían de las leyendas—. Estas leyendas sobre la fundación de Roma y los comienzos de la República fueron empleadas a finales de ésta y a comienzos del Imperio para la instrucción moral y la propaganda. El resultado fue que de unas acaudaladas mujeres aristocráticas que hacían alta política y presidían salones literarios nunca se esperó que fueran capaces de hilar y tejer como si vivieran en los días en que Roma era joven. Estos mitos sociales crearon un desfase entre la matrona romana real y la ideal, y fueron responsables de la relevancia otorgada a una mujer como Cornelia, que vivió en el siglo II a. C.

Entre las matronas romanas Cornelia fue un modelo. Se nos ha dicho que rechazó una oferta de matrimonio de uno de los Tolomeos. Una viuda que permaneció fiel a la memoria de su marido,

(1) Sobre las mujeres romanas, especialmente las de la clase alta, véase J. P. V. D. Balsdon, «Roman Women: Their History and Habits». Para una exposición de las actividades políticas de las mujeres, especialmente entre el año 60 a. C. y el 14 d. C., véase R. Syme, «The Roman Revolution».

Tiberio Sempronio Graco, del que tuvo doce hijos. Continuó ocupándose de los asuntos militares y fue alabada por su devoción en la educación de sus hijos. Sólo tres de ellos llegaron a la edad adulta, pero a través de sus hijos, Tiberio y Cayo Graco, Cornelia ejerció una profunda influencia en la política romana. Algunos dicen que incitó a sus hijos a un excesivo celo político e insisten en que fue más famosa como hija de Escipión el Africano —vencedor de Aníbal— que como madre de los Graco. Incluso se rumoreó, aunque mucho después del hecho, que con la ayuda de su hija Sempronia, Cornelia asfixió a Escipión Emiliano, marido de Sempronia, porque se opuso a la legislación de Tiberio Graco. Esta acusación no empañó sin embargo la reputación de Cornelia. Asumió el asesinato de sus dos hijos adultos con fortaleza, y continuó recibiendo a invitados extranjeros y cultivados en su casa de Miseno. Se educó a sí misma y sus cartas fueron publicadas. Un busto de bronce con la inscripción «Cornelia, hija de Africano, madre de los Graco» fue erigido en su honor por los romanos y restaurado por el emperador Augusto (2).

La letra de la ley ... y la realidad

Observando la descripción de Cornelia —independiente, cultivada, segura de sí misma aún en su viudedad— encontramos una larga historia de legislación romana relativa a las mujeres especialmente en las áreas de la tutoría, el matrimonio y la herencia.

La debilidad tanto física como mental de la mujer *(infirmitas sexus* y *levitas animi)* eran los principios que subyacían en la teoría legal romana que obligaba a todas las mujeres a estar bajo la custodia de los hombres.

Durante la infancia, una hija estaba bajo el dominio del varón de más edad de su familia, el *pater familias* . El poder del *pater familias* no tuvo paralelo en la ley griega; se extendió a la determinación de la vida y la muerte para todos los miembros de la familia. Los hijos varones de cualquier edad estaban también sujetos a la autoridad del *pater familias,* pero como adultos quedaban emancipados automáticamente hasta su muerte. Y el primer código legal romano, las XII Tablas (tradicionalmente, 451-450 a. C.) establecía que un hijo que había sido vendido como esclavo más de tres veces por su padre, conseguía la libertad por esa razón. Entre las mujeres, sin embargo, la única exención del poder del *pater familias* se producía para aquellas que llegaban a ser vírgenes vestales, un papel religioso reservado a muy pocas.

(2) Sobre Cornelia, véase Plutarco, «Tiberio Graco», 1.4, «Gaius Graco», 4.19, y Apiano, «Guerras Civiles», 1.20; sobre su estatua véase a Plinio, «Historia Natural», 34.31, y su base en A. Degrasi, ed., «Inscriptiones Italiae», 13.3, («Elogia»), n.º 72, pp. 51-52. Una inscripción más corta figura en Plutarco, «Cayo Graco», 4.3: «Cornelia, madre de los Gracos».

Tras la muerte del *pater familias,* la custodia sobre las hijas (e hijos que no habían llegado a la pubertad) pasaba el familiar varón más próximo (agnado), a no ser que el padre hubiera designado otro tutor en su testamento. La tutoría sobre las mujeres fue teóricamente obligada hasta los tiempos de Diocleciano (reinó del 285 al 305 d. C.), pero este poder fue disminuido gradualmente por los recursos y ardides legales y por la energía de algunas mujeres interesadas en manejar sus propios asuntos. El tutor se necesitaba cuando una mujer realizaba transaciones importantes, tales como aceptar una herencia, hacer un testamento o asumir una obligación contractual, y todas las transaciones requerián la «mancipatio» (una forma ritual de venta», incluyendo vender tierras y manumitir un esclavo. Pero si el tutor negaba la aprobación una mujer podía apelar a un magistrado para lograr el consentimiento de su tutor, o bien nombrar otro distinto.

Al final de la República la tutela de las mujeres era una carga para los hombres que actuaban como tutores, pero sólo una pequeña desventaja para las mujeres. La virtuosa Cornelia manejó una gran familia y no tuvo que consultar a ningún tutor masculino, ni siquiera cuando tomó la decisión de rechazar la propuesta matrimonial de Tolomeo Fiscon. Del mismo modo, un siglo después se habló mucho de las transaciones financieras de Terencia, esposa de Cicerón, pero no se dijo nada acerca de su tutor.

La legislación de Augusto, proporcionó a la mujer la vía para la liberación por sí misma de la sujección de los tutores masculinos. De acuerdo con el derecho «de los tres o cuatro niños» *(ius liberorum),* una mujer nacida libre que hubiera tenido tres hijos, y una liberta con cuatro, estaban libres de la tutela. Esta disposición limitó incidentalmente la doctrina jurídica de la debilidad del sexo femenino, al expresar la noción de que estas mujeres, que al menos habían demostrado una conducta responsable teniendo los hijos que Roma necesitaba, podían actuar sin un tutor masculino. El derecho de los tres niños no fue una respuesta a las demandas de las mujeres deseosas de liberarse de la dominación masculina, ni siquiera sirvió como incentivo. Como hemos visto, las mujeres famosas de la sociedad romana que querían librarse de la influencia de sus tutores lo habían intentado antes del reinado de Augusto, y sin el tedioso preliminar de los tres hijos.

Por otra parte los papiros del Egipto romano donde las mujeres eran menos sofisticadas, muestran un gran número de éstas que anuncian orgullosamente que han ganado el *ius liberorum,* pero sin embargo se sirven de la asistencia masculina cuando realizan negocios legales (3). Incluso después de que una ley de Claudio en el siglo I d. C. abolió la tutela automática del agnado sobre las mujeres, la mayoría de los tutores u hombres que estaban presentes en

(3) R. Taubenschlag, «The Law of Greco-Roman Egypt in the Ligth of the Papiry: 332 B.C.-640 A.D.», pp. 48-49, 176-77.

las transacciones de las mujeres que poseían el *ius liberorum* y que firmaban documentos en nombre de las iletradas, siguieron siendo parientes del sexo masculino (4).

Las leyes de tutela indican que los poderes del *pater familias* sobrepasaban a los del marido. El *pater familias* decidía si su hija debía permanecer bajo su poder o si pasaría de su tutela a la de otro hombre, y en este caso, quién sería su tutor. Este no tenía que ser necesariamente un pariente, ni la hija casada estaba forzosamente bajo el poder de su marido. El *pater familias* decidía si ella se casaría o no de acuerdo con una forma legal que la libraría de la autoridad de su padre y la transferiría al poder *(manus)* de su marido. Si el matrimonio se contraía con *manus,* la novia entraba a formar parte de la familia de su marido, como si fuera su hija, hasta tal punto llegaban los derechos de propiedad.

La esposa podía estar sujeta a la *manus* del marido de tres maneras: por cualquiera de las dos ceremonias formales de matrimonio conocidas como *conferratio,* (compartir la espelta (*)), y como *coemptio* (venta simulada), o por *usus* (cohabitación continua durante un año). En los tiempos antiguos, una característica vital del matrimonio de *manus* para la novia era el cambio de religión doméstica (5). La religión de una familia se transmitía a través de los hombres, y el *pater familias* era el sumo sacerdote. Después del matrimonio, la novia renunciaba a la religión de su padre, y en cambio, practicaba el culto de su marido. Los antepasados de éste se hacen los de ella. El espíritu guardián del *pater familias* (conocido como *genius)* y el de la *mater familias* (como *juno)* son adorados en cada familia. A la inversa, la mujer casada sin *manus* no es un miembro agnaticio de la familia del marido, y por lo tanto, teóricamente, excluida de los ritos celebrados por su esposo e hijos. En este caso, continuará participando del culto del padre.

El *pater familias*, como hemos relatado, mantenía el poder de vida y muerte sobre sus hijos. Dos relatos de la historia del principio de Roma contados por Livio —que vivió durante el tiempo del emperador Augusto— dan una somera idea de los duros juicios infligidos a las hijas a causa de las expectativas de sus padres respecto a su conducta moral. Un relato concierne a Horacia, que estaba prometida a uno de los Horacios. Cuando sus tres hermanos lucharon contra éstos, matando a tres de ellos, y a costa de la vida de dos de los suyos, Horacia sufrió por la pérdida de su prometido. Oyéndola, sus hermanos, que habían sobrevivido a la lucha, la apu-

---

(4) Sobre la «Lex Claudia de tutela», véase G. Rotondi, «Leges publicae populi romani», pp. 467-68; sobre la alfabetización, Calderini, op. cit., pp. 30-31.

(*) N. del T. Una especie basta de trigo que se suele emplear sólo como forraje. *Farreatio,* en latín, era la designación del uso de pan de trigo en las ceremonias nupciales.

(5) Dionisio de Halicarnaso atribuye esto a matrimonios concluidos «con ritual» implicando la existencia de matrimonios sin «manus» incluso en los días de Rómulo («Las Antigüedades Romanas», 2.25).

ñalaron, diciendo: «Así perece toda mujer romana que lamenta la muerte de un enemigo (de Roma)» (6). Aunque el hermano fue castigado por su acto impulsivo, su padre afirmó que si un hijo no hubiera asesinado a Horacia, la habría matado él mismo por la autoridad concedida a los padres. En otra historia, del 449 a. C., a Apio Claudio —uno de los decenviros que publicaron las XII Tablas— le entró un súbito deseo por una joven llamada Virginia. Tras agotar sus esfuerzos por evitar que Virginia cayese en las manos de Apio Claudio, su propio padre la mató, anunciando después que puesto que ella no hubiese podido vivir castamente, su acto le otorgó una honorable, aunque penosa, muerte (7).

Es completamente cierto que el tutor no tenía tanta autoridad sobre la persona que tutelaba (8). El que el marido, en un matrimonio de *manus*, poseyera poder absoluto sobre la mujer no está claro. Al principio de la creación de Roma, se nos dice, todas las esposas estaban sujetas a la autoridad de sus maridos, los matrimonios eran estables y las mujeres virtuosas. Catón el Censor, afirmaba que los maridos tenían un derecho ilimitado para juzgar a sus mujeres y podían inflingir la pena de muerte por ebriedad o por adulterio. Un incidente de este tipo ocurrió en los días del propio Rómulo. Un marido golpeó a su mujer hasta la muerte porque había bebido vino. El marido no fue censurado porque la gente opinó que ella había dado mal ejemplo (9).

Nuestra fuente sobre la situación de los poderes del marido es el relato que hace Aulio Gelio de uno de los discursos de Catón (10).

Este pasaje está precedido por un párrafo de Gelio donde menciona que las mujeres solían ser besadas en la boca por sus parientes varones a fin de determinar si tenían alcohol en el aliento (11). Hay una cierta inconsistencia en este relato de los parientes consanguíneos que continuaban al cargo de una mujer, cuando supuestamente ésta se hallaba bajo la autoridad del marido.

El testimonio acerca del problema de los poderes del marido varía en comparación con los de los parientes consanguíneos. Dionisio de Halicarnaso —quien, como Livio, escribió durante el reina-

(6) Livio, 1.26.

(7) Livio, 3.44-58; Dionisio de Halicarnaso, «Las Antigüedades Romanas», 11, 28-49; Diodoro, 12-24.

(8) Alan Watson, «The Law of Persons in the Later Roman Republic», p. 110.

(9) Valerio Máximo, 6.3.9. El ideal de que las mujeres no debían beber sobrevivió hasta el punto de que en el año 153 d. C. una donación hecha por una mujer a un «collegium» comprendía como beneficiaria de la distribución de dinero a la propia donante, pero ella misma se había excluido del reparto de vino para el que también había dado fondos. (Dessau, «Inscriptiones Latinae Selectae», 7213.12)

(10) Aulio Gelio, 10.23; Livio, 34.2.11. Watson, op. cit., p. 28, acepta el testimonio de Catón.

(11) Plutarco, «Cuestiones romanas», 6, también sugiere que una razón para que las mujeres casadas besaran en la boca a sus parientes consanguíneos era el deseo de los hombres de mantener una vigilancia sobre la bebida en las mujeres.

do del emperador Augusto— afirma que, de acuerdo con las leyes de Rómulo, las mujeres casadas estaban obligadas a estar de acuerdo con sus maridos puesto que no tenían otra solución, mientras que los maridos mandaban en sus mujeres como meras posesiones (12). Plutarco añade la información adicional de que, de acuerdo con las normas de Rómulo, sólo el marido podía iniciar un divorcio, y solamente en los casos en que su mujer hubiera cometido adulterio, envenenado a sus hijos o falsificado sus llaves. Si el hombre se divorciaba de su mujer por otra razón, ella se quedaba la mitad de su propiedad, y la otra mitad era consagrada a la diosa Ceres (13).

Dionisio de Halicarnaso confunde más la cuestión afirmando que el marido, tras tomar consejo de los familiares de una mujer, podría infligir la pena capital a una esposa culpable de adulterio, o de embriaguez, ya que la embriaguez conducía al adulterio (14). Plinio el Viejo cuenta que una mujer casada fue obligada por su familia a morir de hambre por haber robado las llaves de la bodega, pero no está claro si «familia» se refiere al marido o a parientes consanguíneos (15).

Por todo esto no está claro si el marido tenía derecho a matar a su mujer o sólo a divorciarse de ella, o matarla únicamente con la aprobación de sus parientes masculinos. En el 186 a. C., cuando miles de hombres y mujeres fueron sentenciados a muerte por participar en ritos báquicos, las mujeres fueron entregadas a sus parientes consanguíneos o a aquéllos que tenían autoridad *manus* sobre ellas para que fueran ejecutadas en privado. Pero en estos casos, los maridos se limitaron a llevar a cabo la ejecución que el Estado ordenaba, sin ni siquiera condenarlas (16).

Lo que se deduce de esta investigación es la idea de que cuando «las esposas no tienen otro refugio», como dijo Dionisio, o cuando están totalmente bajo la autoridad del marido, como soñaba Catón, los matrimonios eran más duraderos. Este poder de los maridos sobre las esposas —si de hecho hubiera prevalecido siempre en los comienzos de Roma— fue idealizado y llegó a ser de elemento en la propaganda matrimonial de los autores estoicos y augustinianos, ambos interesados en promocionar el matrimonio entre sus contemporáneos.

Lo que es también sorprendente para alguien que vive en una sociedad en la que el control del padre termina cuando la hija alcanza la mayoría de edad, pero donde otras leyes subordinan la mujer al marido, es que la situación en Roma podía ser inversa, y la autoridad del marido ser más efímera que la del padre y la de la

(12) Dionisio de Halicarnaso, «Las Antigüedades Romanas», 2.25.4.
(13) Plutarco, «Rómulo», 22.3.
(14) Dionisio de Halicarnaso, «Las Antigüedades Romanas», 2.25.6.
(15) Plinio, «Historia Natural», 14.89-90.
(16) Livio. 39.18.6.

familia consanguínea. Así, incluso en el matrimonio *manus*, los familiares consanguíneos de la novia continuaron estando implicados en su cuidado y bienestar. La vigilancia sobre si bebía o no es solamente un aspecto de esta cuestión. Algunas leyendas indican que continuó la ascendencia de los padres sobre las mujeres casadas. Entre ellas, la apelación de la violada Lucrecia a su padre y a su marido, y la venganza de ambos en su nombre, así como la historia de los padres de las Sabinas quienes, al reclamar a sus hijas casadas y embarazadas, recibieron de ellas mismas la contestación de que no querían ser obligadas a elegir entre sus padres y sus maridos.

El matrimonio sin *manus* tiene una larga historia. Las XII Tablas hablan ya del matrimonio sin *manus*, y al final de la República era la forma más común, aunque el matrimonio con *manus* se encontraba accidentalmente. Se ha pensado que como el matrimonio con *manus* daba a la esposa algunos derechos sobre las propiedades de su marido, la familia del novio podría estipular que el matrimonio fuera sin *manus*. Igualmente cuando la esposa era rica su familia prefería un arreglo marital sin *manus* de manera que la propiedad continuase en su propia familia. Así debe existir una relación entre el incremento de la riqueza de los romanos en el II a. C. y la disminución de matrimonios con *manus* en el mismo período. El matrimonio sin *manus* fue un intento de acuerdo, y es bastante responsable de la evidente inestabilidad del matrimonio al final de la República. El concepto atribuido a Rómulo de que las esposas estaban más obligadas a sus esposos cuando «no tenían otro refugio» mostraba el aspecto opuesto y: una esposa que podía volver rápidamente al refugio paterno era menos accesible al control de su marido.

El matrimonio sin *manus* dio a la mujer más libertad. Estaba bajo la autoridad de un padre o tutor que vivía en una casa distinta, mientras que su marido, cuya vigilancia diaria era factible, no tenía autoridad formal sobre ella. Además, aun cuando ella hubiera estado casada con *manus*, el permanente compromiso del padre y de otros familiares podía ser visto positivamente como un medio de proteger a la esposa y a su dote contra los abusos del marido. Plutarco, preguntándose por qué las mujeres romanas, a diferencia de las griegas, no se casaban con parientes más cercanos, sugirió que las mujeres necesitaban protectores; si sus maridos fracasaban con ellas, entonces sus parientes podrían ayudarlas (17). Aparte de consideraciones de afecto y protección, los hombres podían obtener beneficios de sus parientes de sangre femeninos, puesto que sus vínculos no estaban irrevocablemente atados por el matrimonio.

Es cierto que en las cortes helénicas, enlaces, matrimonios y divorcios entre la clase alta se organizaban de ordinario entre los hombres, más para provecho de las familias involucradas que por razo-

(17) Plutarco, «Cuestiones Romanas», 108.

nes sentimentales. La mayoría de los hijos que un hombre tenía suponían en gran parte conexiones potenciales con otras familias. No hay duda que la propuesta de Tolomeo a Cornelia estaba motivada por el deseo de formar alianza con una de las familias más influyentes de Roma. Los enlaces se rompían o los divorcios se dictaminaban cuando las alianzas entre los hombres se convertían en rivalidades. Pompeyo se divorció de su primera mujer para casarse con la hijastra de Sila, Emilia (18). Ella estaba en ese tiempo encinta y vivía con su marido. Murió del parto antes de su matrimonio con Pompeyo.

Han sido relatados gran número de matrimonios de «conveniencia» durante la época republicana. Cuando César trató de ganarse el favor de Pompeyo, casó a su hija Julia con él. Julia ya había estado casada con anterioridad con Servilio Cepión. En compensación Pompeyo ofreció su hija a Servilio Cepión, aunque todavía no era libre, puesto que estaba desposada con Fausto, el hijo de Sila. (Al final Pompeya se casó con Fausto). César contrajo matrimonio con Calpurnia, y dispuso para el padre de ella, L. Pisón (19), el nombramiento de cónsul. Catón, aunque utilizó a su mujer para acrecentar su amistad con Hortensio, protestó contra el hecho de utilizar a las mujeres como base de las alianzas políticas (20). Sin embargo, la práctica continuó después del asesinato de César, con la formación del triunvirato de Antonio, Lépido y Octavio.

Octavio rompió su compromiso con Servilia cuando se comprometió con la hijastra de Marco Antonio, Clodia. Pero igualmente rompió éste para casarse con Escribonia, como nos cuenta su oponente en un tiempo Sexto Pompeyo, aunque no está claro que esto formara parte de alguno de los compromisos de paz entre ellos. Octavio, a su vez, arregló el matrimonio entre su hermana Octavia y Marco Antonio. Cuando Antonio se volvió su adversario, Octavio urgió a su hermana a divorciarse de su marido. Ella le desobedeció, y tras la muerte de Antonio se hizo cargo de los hijos de su primera mujer y de Cleopatra. Si la situación no era por completo un juego político, entonces la desobediencia de Octavia a su hermano indica que ella no quería ser por más tiempo utilizada como una pieza en la diplomacia del mismo, o que sintió cierto afecto por Antonio. Plutarco relata fielmente los matrimonios dinásticos, y a veces describe el desarrollo de un gran afecto entre marido y mujer, seguramente porque no podía resistir la tentación de ensalzar el matrimonio. Es probable que Virgilio en la «Eneida» se acerque a la verdad cuando muestra a Eneas perdiendo a su primera mujer, Creusa, en Troya, y abandonando a Dido (con quien, en realidad, no se casó formalmente) al suicidio, con el fin de lograr un matrimonio dinástico con Lavinia —la hija de un rey en Italia— que no se preocupó nada por él.

(18) Plutarco, «Pompeyo», 9.
(19) Plutarco, «César», 14.4-5.
(20) Plutarco, «Pompeyo», 44.

El uso que hacían los hombres de sus parientes femeninos para ganar aliados políticos no era nada nuevo en el mundo antiguo. Reyes homéricos, tiranos griegos del período arcaico y monarcas helenísticos, hicieron lo mismo. Pero entre los romanos existe un fenómeno nuevo: las mujeres que, al final de la República, iniciaban a veces alianzas matrimoniales y elegían sus amantes cuidadosamente, con vistas a beneficiar a sus propias familias. Una de estas ambiciosas mujeres era la aristocrata Valeria, quien cautivó al dictador Sila cuando ambos contemplaban un espectáculo de gladiadores.

> «Al pasar ella por detrás de Sila, se apoyó sobre él con su mano y cogió un trozo de hilas de su manto. Luego se fue a su propio asiento. Sila la miró sorprendido.» No es nada, Dictador, —dijo ella— simplemente deseo compartir un poco de tu buena suerte. «A Sila no le disgustó oir esto, pues quedó claramente excitado. Mandó averiguar su nombre, su familia, y sus antecedentes. Después de esto, intercambiaron miradas, manteniendo sus cabezas vueltas para verse el uno al otro, se cruzaron sonrisas, y finalmente, hubo una propuesta formal de matrimonio.» (21).

Este matrimonio significó un fuerte aumento en la fortuna de la familia de Valeria (22).

Cuando las situaciones políticas eran más estables, y, presumimos, entre la gente cuyas ambiciones no estaban servidas por alianzas matrimoniales, parece haber existido un número menor de divorcios. Sin embargo, los arreglos maritales continuaron constituyendo un agudo problema cuando la sucesión imperial estaba implicada. Octavia, la hija de Claudio, fue prometida en matrimonio a Lucio Silano cuando sólo tenía un año de edad, un cónyuge deseable ya que era el tataranieto de Augusto. Los turbulentos acontecimientos del comienzo del Imperio llevaron al suicidio de Silano y al matrimonio de Octavia a los trece años de edad con Nerón, que entonces tenía dieciséis.

El consentimiento de ambos cónyuges era necesario para los desposorios y la boda, pero a la novia se le permitía rehusar sólo en el caso de que pudiera probar que el marido propuesto era moralmente indigno (23). No es probable que las chicas de doce años (la edad mínima para el matrimonio determinada por Augusto) fueran de hecho capaces de rechazar una propuesta de matrimonio. Algunas mujeres, al crecer en edad, y estar sus padres lejos o muertos, realmente elegían a sus propios maridos. Cicerón arregló dos matrimonios para su hija Tulia; pero el tercer marido, el encantador y degenerado Dolabela, fue elegido por Tulia y su madre en

(21) Plutarco, «Sila», 35.
(22) T. P. Wiseman, «Cinna the Poet», p. 181.
(23) Ulpiano, «Digesta», 1.12

ausencia de Cicerón. El matrimonio era legal, pero Cicerón, disgustado, proyectó disolverlo por el sistema de no pagar los plazos de la dote de su hija.

El divorcio era fácilmente consumado, teóricamente por iniciativa de una o de ambas partes del matrimonio. Empezando en los últimos tiempos de la República, unas pocas mujeres eran famosas por divorciarse de sus maridos independientemente, pero, para la mayoría, estas medidas estaban en manos de los hombres. Como hemos visto, el divorcio podía ser iniciado por los padres cuyos hijos casados no estaban emancipados de su autoridad. Podemos notar un paralelismo con la ley clásica ateniense, por la que el padre retenía el derecho a disolver el matrimonio de su hija. No fue hasta el reinado de Antonino Pío que se hizo ilegal para los padres el romper matrimonios armoniosos (24). Si el matrimonio implicaba la *manus* entonces la *manus* tenía que ser disuelta, pero esta situación era poco frecuente. El interés se centraba en la devolución de la dote, como había sido en la Atenas clásica y en el Egipto helenístico. Si el marido se divorciaba de la esposa por conducta inmoral, tenía el derecho de retener una parte de su dote; la parte variaba de acuerdo con la gravedad de la ofensa. Pocos maridos intentaban obtener beneficios por este procedimiento (25).

En el divorcio, los hijos permanecían con el padre, ya que estaban agnáticamente relacionados con él, pero, como hemos visto en nuestra discusión de la *manus*, la relación sanguínea era un vínculo importante. Treinta y siete años después de su divorcio de Augusto, Escribonia acompañó a su hija Julia al exilio voluntariamente (26). Después de que sus padres se habían divorciado, y él mismo había sido adoptado por otra familia, Escipión Emiliano dividió su fortuna con su madre (27). Marcia se había divorciado de Catón el Joven, porque éste quería que su amigo Hortensio criara a sus hijos con ella. Sin embargo, tras la muerte de Hortensio, se volvió a casar con Catón, seguramente motivada por un deseo de cuidar a las hijas que tuvo con él, mientras Catón se iba para reunirse con Pompeya (28). Después de su divorcio de Claudio Nerón para casarse con Augusto, los hijos del primer matrimonio de Livia vivieron con su padre, pero tras la muerte de éste se unieron a su madre.

La mayoría de los divorcios sobre los que hemos hablado fueron producidos por causas políticas o personales. No se requería legalmente ninguna razón, pero la esterilidad del matrimonio fue a menudo una causa, y un matrimonio estéril se consideraba que era debido a la mujer. Sila se divorció de Cloelia alegando infertili-

(24) Paulo, «Sententiae», 5.6.15.
(25) Valerio Máximo, 8.2.3.
(26) Veleyo Patérculo, 2.100.5; Dión, 55, 10-14.
(27) Polibio, 31.26.
(28) Plutarco, «Catón el Joven», 25.52; Hattie Gordon, «The Eternal Triangle, First Century a. C.».

dad (29). Sin embargo, una mujer que murió al final del siglo I a. C. obtuvo extraordinarias alabanzas de su marido por ofrecerle el divorcio tras un matrimonio estéril que había durado cuarenta y tres años. Se la llama «Turia», aunque su nombre real es desconocido (30). Su elogio funerario la describe como una heroína preocupada por su marido durante las guerras civiles, para alabarla por su oferta de divorcio con la condición de que ella —con su fortuna— pudiera seguir conviviendo con él y ser como una hermana, y tratar a sus futuros hijos como si fueran de ella también. Su marido, abrumado, rehusó, prefiriendo permanecer casado aunque su familia, debido a ello, llegara a extinguirse. Este es uno de los muchos aspectos interesantes del documento. El marido considera su preferencia por su esposa y por su vida matrimonial por encima de sus deberes en cuanto a la perpetuación de su familia y como algo fuera de lo tradicional aunque moralmente aceptable en la época, incluso recomendable.

Algunos hombres se divorciaban de sus esposas por adulterio flagrante. Así, Pompeyo se divorció de Mucia, y Lúculo, de Claudia; César se divorció de Pompeya por su notorio enredo con Publio Clodio en los ritos de la diosa Bona Dea, que se suponía que estaban limitados a las mujeres, cosa que produjo un gran escándalo. César era entonces Sumo Sacerdote, y proclamó que «la mujer del Sumo Sacerdote debe estar fuera de toda sospecha». Tenemos poca información relativa a mujeres que se divorciaban de sus maridos por adulterio. Esto puede haberse debido a un doble criterio: o a la discreción de algunos maridos adúlteros o a las oportunidades del hombre de clase alta para relacionarse con mujeres de clase social inferior, enredos que eran aceptados como no peligrosos para los matrimonios legítimos.

Augusto declaró el adulterio un delito pero sólo para las mujeres. Consecuente con los poderes del *pater familias,* el padre de la adúltera podía matarla si ésta no había sido emancipada de su poder (31). El papel del marido, como hemos visto en otras areas de la ley romana, era más limitado que el del padre. El marido estaba obligado a divorciarse de su mujer, y él o algún otro debía llevarla a juicio (32). Si era culpable, perdía la mitad de su dote; el adúltero era multado en una parte de su propiedad, y ambos eran exiliados por separado. De acuerdo con la legislación de Augusto, una mujer podía divorciarse de su marido por adulterio, pero no estaba obligada a ello ni él quedaba sujeto a juicio criminal. La ley puede haber sido más rigurosa que la situación real, porque el jurista Ul-

(29) Plutarco, «Sila», 3.2

(30) «Turia», «Corpus Inscriptionum Latinarum», 1863, 6.1527, 31670 = Dessau: «Inscriptiones Latinae Selectae», 8393 (en Marcel Durry, ed., «Eloge funèbre d'une matrone romane»).

(31) «Digesta», 48.5.21 (20); para las leyes de Juliano sobre el matrimonio y el adulterio, véase Rotondi, op. cit., pp. 443-47.

(32) «Digesta», 48.5.1-4.

piano comentó más tarde: «Es muy injusto para un marido requerir de una esposa un nivel de moralidad que él mismo no alcanza» (33). La teoría estoica condenaba el adulterio tanto en el hombre como en la mujer (34). Catón el Joven, un hombre de principios estoicos y romanos, llevó la doctrina aún más lejos: creía que la relación sexual tenía la única finalidad de engendrar hijos. Puesto que tenía un número suficiente de hijos y Marcia era ya inútil para la maternidad, su segundo matrimonio con ella fue casto (35). Sin duda, las largas ausencias del hogar impuestas por las guerras civiles facilitaron la continencia de Catón en su relación con su mujer durante los cinco años que duró su segundo matrimonio.

Al igual que la ley augustea sobre el adulterio, la regulación sobre la fornicación ilegal *(stuprum)* perpetuó un doble comportamiento. A ningún hombre le estaba permitido tener relaciones sexuales con una mujer soltera o viuda de la clase alta, pero podía tenerlas con prostitutas, dado que a las mujeres de la clase alta no se les permitía tener ningunas relaciones fuera del matrimonio (36). Bajo algunos emperadores, las penas por romper estas leyes eran muy severas. El mismo Augusto exiló a su hija y a su nieta por relaciones ilícitas y prohibió que las enterrasen en su tumba (37). Algunas mujeres de la clase alta protestaron contra la limitación de su libertad haciéndose registrar por los ediles (magistrados cuyas obligaciones incluían la supervisión de los mercados y el comercio) como prostitutas. Entonces, las leyes sobre el *stuprum* no se les aplicaban, pero así quedaban excluidas de los legados y herencias. En cualquier caso, esta maniobra legal fue eliminada por el sucesor de Augusto, Tiberio, que prohibió que las mujeres cuyos padres, abuelos, o maridos fuesen nobles o senadores romanos, fueran censadas como prostitutas (38).

La violación podía ser perseguida —bajo las calificaciones legales de hecho criminal *iniuria* o violencia *vis*— por el hombre bajo cuya autoridad se encontrase la agraviada. Constantino fue más claro sobre la culpabilidad de la víctima. En su decisión relativa a las vírgenes violadas, distinguió las mujeres que lo provocaban y aquellas que fueron forzadas en contra de su voluntad. Si la mujer lo había deseado, su pena era ser quemada viva. Si en cambio había sido contra su voluntad, también era castigada aunque su pena fuese más leve, puesto que debería haber gritado y atraído a los vecinos para que la ayudasen (39). Constantino condenó a la pena capital a las mujeres que hubieran tenido relaciones sexuales con un

(33) «Digesta», 48.5.14 (13) 5.
(34) «Stoicorum Veterum Fragmenta», 244.
(35) Lucano, «Farsalia», 2.387-88.
(36) «Digesta», 48.5.6.1.
(37) Suetonio, «Augusto», 101.
(38) Tácito, «Anales», 2.85.1.
(39) «Codex Theodosianus», 9.9.25.

esclavo, y debían ser quemadas por el propio esclavo. Este castigo era el resultado de una inquietud constante acerca de si las mujeres libres deberían tener las mismas libertades con los esclavos que tenían los hombres. Estas relaciones fueron una posibilidad real, desde que a diferencia de Atenas, donde las mujeres vivían en viviendas separadas, en Roma las mujeres ricas eran atendidas por numerosos esclavos varones, a menudo elegidos a causa de su atractiva apariencia. La legendaria y virtuosa Lucrecia, de acuerdo con el historiador augusteo Livio, estaba tan asustada por la amenaza de Tarquinio de matarla junto a un esclavo desnudo, a su lado y en su propia cama, que se sometió a la lujuria de Tarquinio. Aunque violada, ella era técnicamente una adúltera; por esta razón tomó la honorable decisión de suicidarse (40).

La legislación de Augusto alentó a las viudas y a las divorciadas a casarse de nuevo. Existía cierta tensión entre el interés del emperador de que las mujeres tuvieran tantos niños como les fuera posible y la tradicional idealización romana de una mujer como Cornelia, que permaneció fiel a su difunto marido. Los epitafios fúnebres continúan elogiando a las mujeres que murieron habiendo conocido sólo un marido *univira,* algunas de las cuales ganaron fácilmente este reconocimiento por el hecho de morir jóvenes. El ideal de la *univira* y del matrimonio eterno era estrictamente romano, y sin contrapartida en Grecia. Dos prolijas alabanzas a la mujer de la clase alta del período Augusto —una sobre «Turia», la otra sobre Cornelia, esposa de Lucio Emilio Paulo— subrayan este ideal. En ambos casos las mujeres murieron antes que sus maridos, quienes compusieron o mandaron componer las alabanzas (41). Incluso Livia, la viuda de Augusto, aunque había tenido un marido anterior, fué alabada por no volverse a casar. Virgilio, escribiendo la épica nacional romana, describe una desastrosa crisis por la decisión de Dido de no permanecer fiel a su difunto marido. En Roma, a diferencia de Atenas, una mujer sin marido podía llevar una vida interesante, como hizo Cornelia, madre de los Graco, atendiendo a sus invitados y siguiendo sus intereses intelectuales. Pero Cornelia ganó su fama porque primero tuvo doce hijos, y entonces eligió no volver a casarse.

La posterior evolución del tipo de la mujer ideal exigía que la esposa no sólo debía tener un único marido, sino que no debía sobrevivirle —especialmente si éste había sido víctima de persecución política. Así Arria, la mujer de A. Cecina Petón, reprendió a la mujer de otro miembro de la facción política de su marido por atreverse a seguir viviendo tras ver a su marido asesinado en sus propios brazos. Ella misma advirtió a su propia hija que debía suici-

(40) Livio, 1.57-60

(41) Horacio, «Odas»,3.14.4; Propercio, 4.11.36; Lattimore, op. cit., p. 296; Durry, op. cit., p. 9; Gordon Williams, «Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals», pp. 23-24.

darse si su marido moría antes. Cuando el propio marido de Arria fue invitado a suicidarse durante el reinado de Claudio, ella se hundió una daga en el pecho para dar ejemplo, y pronunció sus famosas últimas palabras: «No duele, Petón» (42).

La ley romana regulaba la sucesión de la propiedad con gran detalle. A menudo el mismo reglamento era aprobado una y otra vez, con pequeños cambios en los términos, porque incluso la gente ignoraba la ley o había encontrado un hueco a través del cual evadirla. A pesar de las contínuas redefiniciones de las leyes, quedaba espacio para la interpretación, lo que daba lugar a voluminosos comentarios sobre la legislación desde la antigüedad hasta el presente. Durante la República, cuando la jurisdicción sobre las mujeres estaba principalmente en manos de sus parientes varones, su sucesión a la propiedad era la única área importante en la que estaban sujetas a la ley pública. Los derechos de la mujer romana a heredar y a legar la propiedad no están excluidos de debate, pero la información que sigue parece plausible. De acuerdo con las XII Tablas, las hijas y los hijos comparten con igualdad la herencia de un padre que murió sin testar. Una hija casada sin *manus* compartiría igualmente la herencia de su padre, pero si estuviese casada con *manus* compartiría la herencia de su marido igual que si fuera hija suya. Hasta la legislación de Adriano, las mujeres romanas podían hacer testamento únicamente mediante un procedimiento muy complicado, y no se les permitía dejar herencia a hembras en edad infantil. Sólo en el 178 d. C., de acuerdo con la ley titulada *Senatusconsultum Orfitianum,* pudieron las madres heredar de los hijos, y los hijos de las madres, sin testamento. De este modo la preferencia en su herencia les fue otorgada a los hijos de una mujer sobre sus propios hermanos, hermanas y otros agnados. Uniendo este hecho con la legislación que prohibía al padre de la novia disolver el matrimonio de ésta contra su voluntad, resulta evidente que el siglo II d. C. fue un período de cambio desde la identificación de una mujer como miembro de la familia de su padre al reconocimiento de su pertenencia a la misma familia que la de su marido e hijos.

La ley Voconia del 169 a. C. había restringido la riqueza que podía ser heredada por las mujeres de la clase alta. En los casos en que no había testamento, las únicas mujeres agnadas a las que se les permitía heredar eran las hermanas del difunto, y una mujer no podía ser designada heredera de un gran patrimonio. Una mujer podía recibir bienes como legado, pero en una cantidad que no excediera a lo recibido por el heredero o el conjunto de estos. Las disposiciones previas que existían en las XII Tablas sobre la igualdad hereditaria entre las hijas y la libertad para consignar cláusulas favorables a las mujeres, unidos a una creciente tendencia a las familias pequeñas, habían permitido que una gran cantidad de riqueza

(42) Plinio, «Epístolas», 3.16; Dión, 60.16.5-6; Marcial, 1.13; Plinio, «Epístolas», 6. 24; Tácito, «Anales», 6.29; 16, 10.

cayera en manos de las mujeres. Además, el siglo II a. C. fue un período de crecimiento del lujo y de la riqueza en la clase alta, tanto para las mujeres como para los hombres. Polibio cuenta que Emilia, madre de Cornelia, se hizo rica compartiendo la prosperidad de su marido Escipión Africano, y describe su ostentación cuando salió para participar en las ceremonias a las que asistían las mujeres:

> «Aparte de los adornos que llevaba, y de la decoración de su carruaje, todos los cestos, copas y otros instrumentos para el sacrificio, eran de plata y de oro, y se llevaban en su comitiva en las ocasiones solemnes. (La cantidad de esclavos de ambos sexos que la asistían era apropiadamente numerosa.)» (43)

Emilia no se hubiese avergonzado de que sus posesiones fueran comparadas no sólo con las de su marido, sino también con las de su hermano. Cuando su hermano murió en el 160 a. C. dejó 60 talentos, y cuando sus hijos quisieron devolver la dote de su madre de 25 talentos —desde que vieron con razón que dicha dote era propiedad de ella— fueron fuertemente presionados para que hallaran el dinero rápidamente (44). Por otro lado, cuando la misma Emilia murió en el 162 a. C. dejó tanta riqueza, incluyendo probablemente activos líquidos, que su heredero, Publio Escipión Emiliano, fue capaz en diez meses de abonar los 25 talentos pendientes de pago de las dotes de sus dos tías adoptivas. La dote de cada una de las tías era de 50 talentos, y lo más seguro es que tuviesen bienes adicionales, como la lujosa villa en la bahía de Miseno, Nápoles, donde vivió Cornelia, madre de los Graco (45). A pesar de la legislación restrictiva, las mujeres miembros de las familias acaudaladas siguieron poseyendo enormes cantidades de propiedades y disfrutando de ellas. La ausencia de afectación en Cornelia era lo bastante inusual como para que la gente le preguntara por qué no llevaba joyas, a lo que ella dió la respuesta, hoy proverbial, de que sus joyas eran sus hijos (46). Los romanos encontraron un número de rendijas legales por las que la riqueza podía transmitirse a las mujeres, y por las que éstas, a su vez, podían dejarla en herencia. Hacia el final de la República e incluso después, algunas mujeres en realidad controlaban libremente grandes cantidades de bienes, a pesar de que las leyes formalmente en vigor dijeran que ello no estaba permitido. Por ejemplo, la fortuna de una mujer como Lolia Paulina en el siglo I d. C. era tan inmensa que su destierro a instigación de Agripina, madre de Nerón, pudo haber sido causado por el deseo de confiscar sus bienes (47). Bajo la legislación matrimo-

(43) Polibio, 31.26.
(44) Polibio, 18.35; 31.22; 31.27.
(45) Véase John H. D'Arms, «Roman on the Bay of Naples», pp. 8-12.
(46) Valerio Máximo, 4.4.1.
(47) Tácito, «Anales», 12.22; Plinio, «Historia Natural», 9. 117; G. Rickman, «Roman Granaries and Store Buildings», pp. 164-65.

nial augustiana, la falta de hijos reducía la cantidad que podía ser heredada, mientras que la maternidad la incrementaba.

NACIMIENTO, VIDA Y MUERTE

El matrimonio y la maternidad eran la tradicional expectativa de las mujeres pudientes en Roma, como lo habían sido en Grecia. La escasez de solteronas indica que la mayoría de las mujeres se casó al menos una vez, aunque después algunas eligieran permanecer divorciadas o viudas.

Augusto estableció la edad mínima para el matrimonio en doce años para las mujeres y catorce para los hombres. El primer matrimonio de la mayoría de las mujeres tenía lugar entre los doce y quince años de edad. Ya que la menstruación se producía entre los trece o catorce años, hubo matrimonios prepubescentes (48). Además, algunas veces la futura novia vivía con el novio antes de que ella hubiese alcanzado la edad mínima legal para el matrimonio, y no era raro que estas relaciones hubiesen sido consumadas. Los matrimonios de mujeres jóvenes ocurrían a causa del deseo de las familias afectadas, que no querían retrasar el beneficio de una alianza política o financiera y, empezando con el reinado de Augusto, de forma que la novia y el novio pudieran cosechar los beneficios de la legislación marital, aunque algunos de éstos podían ser anticipados durante el compromiso. Algunas veces un motivo pesaba más que otro. Así, existen casos de hijas de clase alta sin dote quienes sin embargo encontraron hombres que queriendo ascender en la escala social deseaban hasta tal punto casarse con ellas que estos maridos proveían subrepticiamente la dote para salvar el honor de la familia de la novia (49). Otro factor que podemos rastrear hasta Hesíodo era el deseo de encontrar una novia que todavía fuera virgen.

La mayor parte de las mujeres romanas de clase alta, eran capaces de encontrar marido, no solamente en su primer matrimonio, sino también en otros sucesivos. Una razón para esto, aparentemente, era que había menos mujeres que hombres entre sus iguales sociales (50). Como en Grecia, esta desproporción era el resultado de la más corta longevidad de las mujeres, cuyo número descendía rápidamente una vez que se llegaba a los años de fecundidad. Existían los factores adicionales del infanticidio selectivo y el

(48) Véase Admundsen y Diers, «Age of Menarche», y Keith Hopkins, «The Age of Roman Girls at Marriage».

(49) David Daube, «Roman Law», pp. 102-12.

(50) Para un punto de vista diferente véase W. den Boer, «Demography in Roman History». Si las mujeres son enumeradas en las cifras de los censos en determinados períodos de la historia de Roma no parece todavía claro, a pesar de los esfuerzos de Joel le Gall, «Un critère de diferentiation sociale», y P. A. Brunt, «Italian Manpower, 225 a. C.-14d. C.»

abandono de niñas menores y, probablemente más importante, una sutil pero omnipresente actitud que daba un tratamiento preferencial a los niños. Esto podría desprenderse de una ley atribuida a Rómulo que exigía que un padre criase a todos sus hijos varones pero sólo a la hija primogénita. Esta así llamada ley de Rómulo —aunque no sea aceptada en su significado literal como evidencia de que cada padre criaba regularmente una sola hija— es no obstante indicativa de la política oficial y prefigura una legislación posterior que favorece la crianza de los varones sobre la de las hembras. La actitud puede ser criticada por su cortedad de miras de cara a la escasez de mano de obra que continuamente amenazaba a Roma; debería ser comparada con la política de Esparta, donde las madres potenciales eran tan valiosas como los guerreros.

La ley de Rómulo muestra incidentalmente que para una hija no era inconveniente ser automáticamente llamada por la forma femenina del nombre de su padre *homen*. Pero esto constituía un problema cuando el padre decidía criar dos hijas, quienes así tenían el mismo nombre, como Cornelia y su hermana Cornelia. Los romanos resolvieron el problema con el añadido de «la mayor» *(maior)* o de «la joven» *(minor)*. En familias que criaban varias hijas se añadieron los numerales, que en los tiempos antiguos podían haber sido indicativos del orden de nacimiento (por ejemplo: Claudia Tercera y Claudia Quinta) (51). Un padre acaudalado podía decidir si deshacerse o no de un hijo a causa del deseo de no dividir los bienes de la familia entre muchos descendientes y de este modo reducir la riqueza individual de los miembros de la siguiente generación. Autores cristianos tales como Justino el Mártir sin duda exageraron la extensión que entre sus contemporáneos paganos alcanzó el infanticidio (52), pero, por otro lado, está claro que este método de planificación familiar era practicado sin mucho escándalo en la antigüedad Un niño de cualquier sexo que salía débil debía ser abandonado; Sorano, un médico del siglo II d. C., en su «Ginecología», da una lista de criterios según los cuales las comadronas debían reconocer cuales recién nacidos debían ser abandonados y cuales eran dignos de crianza. Al decidir deshacerse de una hija, la provisión de una dote era una consideración adicional. Sin embargo, había suficiente demanda de novias, como hemos mencionado, para hacer aceptable incluso a la ocasional novia sin dote.

Una evidencia más de la escasez de mujeres en las clases altas consistente en que al final de la República algunos hombres se casaron con mujeres de clases inferiores. Sabemos que no había solteronas, todavía no se conoce a mujeres de la clase alta que hayan tomado maridos de las clases inferiores. Los estudios de las lápidas

(51) Sobre los nombres de las mujeres romanas, véase Iiro Kajanto, «Women's Pranomina Reconsidered».

(52) Justino Mártir, «Apología de los cristianos, a Antonio Pío», 27. Debo esta referencia a Joann McNamara.

sepulcrales generalmente muestran muchos más varones que hembras (53). Esta desproporción se explica normalmente con el razonamiento de que los hombres fueron considerados más dignos de conmemoración (54). Un factor de tal tipo debería desalentar la erección de losas para aquellos que pertenecen a las clases inferiores de la sociedad, pero al menos entre las clases pudientes —el verdadero grupo donde las pequeñas familias marcaban la pauta— podemos esperar que, una vez habiendo decidido criar a una hija, sus padres conmemorasen su muerte. En nuestro actual estado de conocimientos no podemos decir finalmente que las mujeres estuvieran presentes en Roma realmente en la misma cantidad que en una sociedad post-industrial corriente, y que su ausencia de una representación adecuada en las inscripciones sepulcrales sea totalmente atribuible a su invisibilidad social; pero debería ser anotado el hecho de que la existencia de masas de mujeres que no han sido consignadas mediante inscripciones es, todo lo más, hipotética.

La doctrina tradicional, impuesta por los censores romanos, era que los hombres deberían casarse, y que el propósito del matrimonio era el tener hijos (55). El ejemplo de la Grecia helenística, donde los hombres rehusaban casarse y en consecuencia no tenían descendencia (ver pág. 153), tenía una influencia subversiva sobre este ideal, aunque el estoicismo así lo afirmaba. La disminución de la fecundidad es perceptible ya en el siglo II a. C., un tiempo en el que tener doce hijos como Cornelia, se convertía en un prodigio —probablemente porque su hijo Gayo habló constantemente de ello— aunque sólo tres llegaron a adultos. Metelo Macedonio, censor en el 131 d. C., hizo una alocución urgiendo a los hombres a casarse y a procrear, aunque reconoció que las mujeres eran criaturas conflictivas. Este texto fue leído en el Senado por Augusto como evidencia de que, simplemente, estaba reviviendo las tradiciones romanas con su legislación (56).

La legislación de Augusto fue proyectada para retener al mayor número posible de mujeres en el estado civil de casada y con hijos. Las penas por no casarse y no tener hijos empezaban a los veinte años para las mujeres y a los veinticinco para los hombres. El divorcio no fue explícitamente desaprobado, pero se estipuló que cada sucesivo marido perteneciera a las clases sociales acreditadas. El fracaso en el casamiento en segundas nupcias fue penado, todo en vistas a no desperdiciar los años de fertilidad. Las mujeres estaban menos capacitadas para escapar a las penas impuestas por la legisla-

(53) Degrassi, «L'indicazioni dell'etá nelle inscrizioni sepolcrali latine», pp. 85-86.

(54) En esta muestra Keith Hopkins encontró 149 hijos y 100 hijas («On the Probable Age Structure of the Roman Population», p. 262).

(55) Watson, «Roman Private Law Around 200 a. C.», p. 22; Brunt, op. cit., p. 559.

(56) Suetonio, «Augusto», 89.2; Livio, «Periochae», 59; Aulio Gelio, 1.6; H. Malcovati, «Oratorum Romanorum Fragmenta», p. 107.

ción de Augusto tan fácilmente como los hombres. Un hombre que estaba prometido a una niña de diez años podía disfrutar de los privilegios económicos y políticos que estaban acordados para los hombres casados, pero a una mujer no se le permitía prometerse con un hombre prepúber (57).

Pero el bajo índice de natalidad continuó, y la legislación de Augusto sobre el matrimonio fue reforzada por Domiciano y renació en el siglo II y III d. C. Esto muestra que las mujeres se rebelaron tanto como los hombres contra los roles determinados biológicamente. Una razón para el bajo índice de natalidad fue la práctica de la anticoncepción.

No sólo el infanticidio y el abandono de los niños, sino también la anticoncepción y el aborto fueron utilizados por los matrimonios romanos para limitar sus familias, y por las mujeres solteras y las adúlteras para prevenir o poner fin a los embarazos ilegítimos (58). Entre las clases altas, el elemento esencial en la anticoncepción —el deseo de no tener hijos— estuvo presente. La anticoncepción era obviamente preferible al aborto y al infanticidio, ya que la madre no soportaba la carga y el peligro del embarazo y del nacimiento. Existía una gran tradición de escritos médicos y científicos sobre la anticoncepción y el aborto, pero la mayor parte de nuestra evidencia proviene de autores de la primera época del Imperio, quienes recogían los antiguos conocimientos y añadían sus propias recomendaciones.

Las técnicas anticonceptivas eran numerosas; algunas eran efectivas, la mayoría no. Entre los métodos inefectivos estaban las pociones bebidas para la esterilidad permanente o temporal, que podían, por supuesto, ser administradas a personas no sospechosas de tales prácticas. Se recomendaban amuletos y magia. Plinio da una receta para fabricar un amuleto abriendo la cabeza de una araña peluda, sacando los dos gusanos que se suponía que estaban dentro y envolviéndolos en un trozo de piel de ciervo. Aecio recomienda llevar el hígado de un gato en un recipiente en la pierna izquierda, o parte del útero de una leona en un tubo de marfil (59). También se creía posible transferir las cualidades de un sauce estéril para la anticoncepción.

El método de continencia periódica fue también practicado, pero era igualmente inefectivo ya que los escritores médicos creían que el tiempo más fértil era cuando la menstruación acababa, y que era cuando se decía que el apetito sexual era más fuerte. A la inversa, se creía que la concepción no era probable que ocurriese

(57) Dión, 54.6.7.

(58) Sobre la contracepción, véase Hopkins, «Contraconception on the Roman Empire», y John T. Noonan, Jr., «Contraception», pp. 23-46. Sobre la posibilidad del «coitus interruptus» en la Grecia arcaica, véase el fragmento de Arquíloco, «P. Coloniensia», 7511.

(59) Plinio, «Historia Natural», 29.85; Aecio, 16.17.

cuando la mujer no tenía ganas de relación sexual. Entre otras técnicas anticonceptivas está el que la mujer mantuviera la respiración en la eyaculación, y después del coito se agachara, estornudara y bebiera algo frío (60). Lucrecio recomienda que las prostitutas, pero no las esposas, deberían mover sus caderas y así desviar el arado y las semillas (61).

Mezcladas con técnicas ineficaces existían métodos efectivos, incluyendo el uso de agentes oclusivos que bloquean el cuello del útero. Aceites, ungüentos, miel y lana suave se usaban al efecto. La anticoncepción era dejada completamente en manos de la mujer, aunque se recomendaban algunas técnicas para el hombres. Ciertos ungüentos aplicados a los órganos masculinos donde se pensaba que eran efectivos como espermicidas o como astringentes para cerrar el cuello del útero después de la penetración. La vejiga de una cabra pudo haberse usado como una temprana versión del preservativo, aunque este sistema pudiera haber resultado costoso (62). El que los hombres practicasen el *coitus interruptus* es discutible. Las fuentes no mencionan esta técnica. Las dos explicaciones de esta omisión son igualmente plausibles, pero ambas inconsistentes: el *coitus interruptus* no se mencionaba o, porque no se utilizaba, o más seguramente, porque era tan usado y tan obvio que no necesitaba descripción.

El aborto está íntimamente asociado con la anticoncepción en las antiguas fuentes, y a veces confundido con ella (63). Keith Hopkins sugiere que la razón de la imprecisión sobre el aborto y la anticoncepción era la ausencia de un conocimiento preciso del período de gestación. Algunos romanos creían que los niños podían nacer de siete a diez meses después de la concepción, pero que no era posible que nacieran a los ocho meses. Un factor que contribuía al fracaso en distinguir entre anticoncepción y aborto consistía en que algunas drogas se recomendaban para ambos casos. El aborto era también efectuado con instrumental quirúrgico profesional o con métodos caseros. Ovidio reprende a Corina: «¿Por qué extraes a tu hijo con instrumentos afilados, y das fuertes venenos a tus hijos nonatos?» (64)

Las reflexiones de los filósofos acerca de cuándo el feto sentía la vida y si el aborto era sancionable no volverían a tenerse en cuenta. En una sociedad donde los recién nacidos eran abandonados el feto no podía haber tenido mucho derecho a la vida, aunque es cierto que en los comienzos del Imperio la ejecución de una mujer en-

(60) Sorano, 1.61. Las referencias a Sorano se refieren a su «Gynecology», traducida por O. Temkin (Baltimore: John Hopkins University Press, 1956). Hopkins, «Contraception», p. 140, nota 47.

(61) Lucrecio, 4. 1269-78.

(62) Hopkins, «Contraception», p. 135, nota 30.

(63) Sobre el aborto, véase Noona, op. cit.; Krenkel, op. cit.; Nardi, op. cit.; revisada por Sheila Dickison en «Arethusa», 6 (1973): 159-66.

(64) Ovidio, «Amores», 2.14.27-28.

cinta se retrasaba hasta el nacimiento del niño. Los testimonios literarios, incluyendo a Séneca, Juvenal y Ovidio, muestran que algunos hombres eran contrarios al aborto y que algunas mujeres de la clase alta y cortesanas los tenían (65). Hasta el reinado de Septimio Severo no hubo ninguna legislación promulgada que restringiese el aborto y ésta se limitó a decretar la pena de exilio para una mujer divorciada que hubiera abortado sin el consentimiento de su exmarido ya que ella le había hecho perder a su hijo (66). En el reinado de Caracalla, la pena de exilio (y muerte si el paciente fallecía) fue establecida por administrar abortivos, pero esta ley fue dirigida contra aquellos que traficaban con drogas y artes mágicas más que contra el aborto mismo (67).

Los escritores médicos se preocupaban más bien de los métodos para promover la fertilidad en mujeres estériles y del parto. Los escritos de Sorano, un médico del segundo siglo d. C., cubren una sofisticada gama de tópicos ginecológicos y obstétricos. No se sumó al juramento hipocrático que prohibe la administración de abortivos, sino que estableció su preferencia por la anticoncepción. En un tiempo en el que las mujeres ricas empleaban normalmente amas de cría, Sorano afirmó que si una madre tenía buena salud, era mejor que amamantara a su hijo, ya que ello desarrollaba lazos afectivos. Son de interés sus recomendaciones para aliviar los dolores del parto, sus ideas sobre el confort de la madre y su inequívoca afirmación de que la salud de una madre precede a la del hijo (68). En el parto, la mayoría de las mujeres que podían contar con asistencia profesional requerían los servicios de una comadrona, aunque si la operación estaba más allá de la habilidad de ésta, y disponían de medios económicos podían requerir un médico. En Roma, las comadronas expertas, como los médicos, era muy probable que fuesen griegas. Las comadronas no sólo traían niños al mundo, sino también realizaban abortos y otras intervenciones ginecológicas, y como hemos mencionado, se suponía que eran capaces de reconocer qué niños eran suficientemente sanos para ser criados.

Las mujeres —incluso las ricas que podían recurrir a los médicos— seguían muriendo en el parto. El matrimonio precoz y la consiguiente gestación de niños por mujeres inmaduras, eran su causa. Las losas sepulcrales muestran un marcado incremento en la mortalidad femenina en el grupo de los quince a los veintinueve años. En un estudio de las inscripciones funerarias, Keith Hopkins afir-

---

(65) Ibid., «Fastos» I, 621-24; «Heroidas», 11.37-42; Juvenal, 6.595-97. Séneca, «Consolación a Helvia», 16.1.

(66) «Digesto», 48.19.39; 48.8.8; 47.11.4.

(67) «Digesto», 48.19.38.5; véase la discusión en Noonan, op. cit., pp. 44-46, y Hopkins, «Contraconception», p. 137, nota 35.

(68) Sorano, 2.17; 4.9. Sobre las madres que no amamantaban a sus hijos, véase Tácito, «Diálogos», 28.4.29.

ma que el cálculo de muertes de partos es en cierta medida exagerada al basarse en la evidencia de las lápidas (69). Sugiere que es probable que fueran conmemoradas de forma preferente las mujeres que habían fallecido entre los quince y los veintinueve años porque sus maridos vivían y podían dedicarles las losas. En su muestra encontró que la edad media para la muerte de las esposas era de 34; la de los maridos, 46,5. El estudio de J. Lawrence Angel sobre los esqueletos que permanecen en Grecia bajo la dominación romana muestra una longevidad adulta de 34,3 años para las mujeres y de 48,2 para los hombres (70). Se menciona más a las madrastras que a los padrastros, aunque esto debe reflejar no sólo la precoz muerte de las madres sino también el hecho de que los hijos permanecían con su padre después del divorcio.

La mujer romana rica jugaba un papel distinto como esposa y como madre que la de Atenas clásica. Las fortunas de los romanos eran mucho mayores, y no sólo tenían mayor número de esclavos, sino más competentes. Las tareas enumeradas por Jenofonte para la esposa acaudalada ateniense eran, incluso entre los romanos de mentalidad tradicional, relegadas a un esclavo, el jefe mayordomo de la esposa *vilicus* (71). Sin embargo, la matrona romana tenía la responsabilidad exclusiva de la dirección de su casa, y aunque su trabajo consistía principalmente en la supervisión de esclavos, se esperaba de ella que fuera capaz de realizar tareas tales como hilar o tejer.

Los deberes de la casa no ocupaban un lugar prominente en la imagen pública de una mujer: la matrona romana nunca podría ser considerada un ama de casa como la ateniense. De hecho, el escritor Cornelio Nepote, que vivió en el primer siglo a. C., establece en su «Prefacio» que el principal contraste entre las mujeres griegas y las romanas es que las primeras se sientan, relegadas en las habitaciones interiores de la casa, mientras que las segundas acompañan a sus maridos a fiestas y banquetes.

Liberadas de las rutinas caseras, las mujeres virtuosas podían hacer visitas, ir de tiendas, asistir a festivales y recitales y supervisar la educación de sus hijos. Existía una tendencia entre autores del comienzo del Imperio a mostrar desfavorablemente a las madres de aquellos hombres a quienes deseaban presentar para la posteridad como completamente perversos. Destacados ejemplos son el retrato de Livia por Tácito, madre de Tiberio, y la joven Agripina, madre de Nerón. En contraste y (como Cornelia) un ejemplo para todas las madres fue Julia Procila, la madre del venerable Agrícola. Tácito le concedió tal crédito al supervisar su educación tan estrechamente que ella refrenó su entusiasmo cuando a él llegó a inte-

(69) Hopkins, «Age Structure of the Roman Population», pp. 260-63.

(70) Angel, «Ecology and Population», cuadro 28.

(71) Columela, «Sobre la Agricultura», 12. Prefacio, pp. 9-10. Catón, «Tratado sobre la agricultura», 143.1.

resarle más el estudiar filosofía que prepararse para senador romano (72).

Educación y logros

Las mujeres de la clase alta estaban lo suficientemente cultivadas como para ser capaces de participar en la vida intelectual de sus familiares varones. Algo se sabe sobre la forma en que las muchachas recibían su educación. La historia de Virginia (ver pág. 175) indica que no era inusual para la hija de un humilde y plebeyo centurión el asistir a la escuela elemental del Foro. Tanto los hijos como las hijas de familias acomodadas tenían tutores privados. Plinio el Joven, un senador y autor activo en el gobierno al final del primero y comienzos del segundo siglo d. C., incluía lo siguiente en su retrato de una muchacha que murió a los trece años, justo antes de casarse.

> «Cómo amó a sus niñeras, a sus preceptores y a sus maestros, a cada uno por el servicio que le prestó, estudió sus libros con diligencia y entendimiento.» (73).

A diferencia de los muchachos, las muchachas no estudiaban fuera de casa, con filósofos o retóricos, puesto que ya estaban casadas a la edad en que los muchachos estaban aún ocupados en la búsqueda de una educación más profunda. Algunas mujeres estaban influenciadas por la atmósfera intelectual de la casa. Autores antiguos conceden el mérito a los padres de las chicas, como si ellos hubieran tenido madres con talento. Cornelia, se nos ha dicho, adquirió su afición por la literatura de su padre, Escipión Africano, conocido por su filohelenismo. (La madre de Cornelia, como hemos observado, era famosa por su ostentación de riqueza). La elocuencia de Lelia y de Hortensia era un tributo a sus padres, que fueron destacados oradores (74).

Los logros intelectuales y artísticos no dañaban la reputación de una mujer; por el contrario, se consideraba que la educación y los conocimientos la engrandecían. Plutarco, en una obra perdida, discutía la educación de las mujeres. Escribió en términos favorables de muchas de ellas: por ejemplo, de Cornelia, la última mujer de Pompeyo, que era especialmente encantadora porque había leído mucho, podía tocar la lira y estaba iniciada en geometría y filosofía (75). Plinio el Joven estaba agradecido de que su sencilla y jo-

(72) Tácito, «Vida de Agrícola», 4. Sobre otras madres influyentes, Aurelia, madre de César; Rea, madre de Sertorio; Atia, madre de Augusto, en Tácito, «Diálogos», 28; y Cornelia en Cicerón, «Bruto», 211.
(73) Plinio, «Epístolas», 5.16.3.
(74) Quintiliano, 1.6; Cicerón, «Bruto», 211.
(75) Plutarco, «Pompeyo», 55.66.74.76.78-80.

ven esposa estuviese aprendiendo de memoria sus escritos y poniendo música a sus versos y cantándolos con el acompañamiento de la lira (76). Quintiliano recomendaba que por el bien del hijo ambos padres estuviesen lo mejor educados que fuera posible (77). Musonio Rufo, el Estoico, aseguraba que las mujeres debían recibir la misma educación que los hombres, porque los atributos de una buena esposa aparecerán en aquella que estudie filosofía (78).

Epicteto, un discípulo de Musonio Rufo, contaba que en Roma las mujeres llevaban consigo copias de «La República» de Platón, porque creían que propiciaba las comunidades de esposas. Las mujeres, señalaba Epicteto, citaban a Platón para justificar su propio libertinaje, pero malinterpretaban al filósofo al suponer que éste proponía a la gente tener matrimonios monógamos primero, y después, practicar relaciones promiscuas (79). Aunque los romanos no vieron ninguna relación esencial entre la libertad y la educación, era obvio que muchas mujeres cultivadas disfrutaban también de libertad sexual. Salustio da una descripción detallada de la aristócrata Sempronia, quien probablemente es criticada tanto por su conexión con el conspirador Catilina como por su falta de inhibiciones:

> «Ahora entre estas mujeres estaba Sempronia, quien a menudo cometió muchas faltas de osadía masculina. Esta mujer era bastante afortunada con su familia y su aspecto, y especialmente con su marido y sus hijos; había leído bastante literatura griega y latina, era capaz de tocar la lira y bailar con mucha más habilidad que la que cualquier mujer respetable hubiera necesitado tener, y era también habilidosa en otras actividades que eran carne y hueso de la vida de placer. Pero ella apreciaba cualquier cosa antes que tener decoro y moralidad; pasarías un momento difícil determinando qué derrochó más, si su dinero o su reputación; sus apetitos sexuales eran tan ardientes que tomó la iniciativa con los hombres mucho más frecuentemente que ellos la tomaron con ella. Antes de la conspiración había roto a menudo su palabra, no reconoció sus deudas, había estado implicada en asesinato, y se hundió en los abismos de la depravación como resultado de su alto tren de vida y sus pocos fondos. Incluso poseía unas fuerzas intelectuales que no son de ninguna manera desdeñables: la habilidad de escribir versos, decir chistes, hablar ya sea modesta, tierna o insolentemente; en una palabra, tenía mucho ingenio y encanto.» (80).

Las mujeres a las que se dirigían los poetas elegiacos no solo poseían los atractivos normales de las amantes, sino que eran bastante inteligentes. Podían ser de cualquier clase: cortesanas, libertas

(76) Plinio, «Epístolas», 4.19.4.
(77) Quintiliano, 1.1.6.
(78) Musonio Rufo (ed. Hense), fragmento 4.
(79) Arriano, «Discursos de Epicteto», fragmento 15. Estobeo 3.6.58.
(80) Salustio, «La Conjuración de Catilina», 25. Sobre Sempronia, véase Syme, «Sallust», pp. 25-26, 135-36.

o esposas, viudas y divorciadas de la clase alta. En cualquier caso, eran libres para establecer relaciones con quien escogieran. Los poetas estaban atraidos por las mujeres que apreciaban su trabajo, que estaba repleto de eruditas alusiones literarias. Catulo llamaba a su mujer con el seudónimo Lesbia, mientras los poemas de Ovidio eran dedicados a Corina, aludiendo ambos poetas a las veneradas poetisas griegas: Delia y Cintia, los nombres dados a sus mujeres por Tibulo y Propercio, sugieren una inspiración apolinea y la tradición poética griega.

Por otra parte, las críticas de Juvenal aclaran que la mujer pedante no era rara:

> «Aún más desesperante es la mujer que tan pronto se sienta al banquete pide conversar de poetas y de poesía, comparando a Virgilio con Homero: profesores, críticos, legisladores, subastadores —incluso otra mujer— no pueden decir palabra. Ella resuena de tal forma que creerías que todas las ollas y las cacerolas se estuvieran estrellando contra el suelo o que cada campana de la ciudad estuviere sonando. Ella sola, por sí misma, hace tanto ruido como una tribu primitiva auyentando a un eclipse. Debería aprender la lección de los filósofos: "la moderación es necesaria incluso para los intelectuales". Y si aún quiere aparecer educada y elocuente, deja su vestido como un hombre, ofrece sacrificios a los dioses de los hombres y se baña en los baños de los hombres. Las esposas no deberían intentar ser oradores públicas; no deberían utilizar ardices retóricos; no deberían leer a todos los clásicos —deben existir algunas cosas que las mujeres no comprendan. Yo mismo no puedo entender a una mujer que puede citar las reglas de la gramática y nunca comete una falta y cita a confusos y olvidados poetas —como si los hombres se preocupasen de tales cosas—. Si ella tiene que corregir a alguien, permítasele corregir a sus amigas y deje a su marido en paz.» (81)

Algunas mujeres eran incluso autoras. Entre las prosistas estaba Cornelia, cuyas cartas fueron publicadas (aunque los actuales fragmentos no son genuinos probablemente), y la joven Agripina, que escribió sus memorias. Propercio cuenta que su amada Cintia era una poetisa comparable a Corina. Una cierta Sulpicia, contemporánea de Marcial, también escribió poesía, aunque es cuestionable la atribución a ella de una sátira sobre la expulsión de los filósofos de Roma bajo Domiciano (82). Seis elegías amorosas que totalizan cuarenta líneas de otra Sulpicia se conservan en el «Corpus Tibullianum».

Esta última Sulpicia era hija del amigo de Cicerón, Servio Sulpicio Rufo, y sobrina y pupila de Mesala Corvino, cuyo círculo literario incluía a Ovidio y a Tibulo. Compuso su poesía en el 15 ó 14 a. C., cuando seguramente tenía como mucho veinte años. No

(81) Juvenal, 6.434-56.
(82) Mencionado por Marcial, 10.35.38.

era una artista brillante; su trabajo es de interés sólo porque su autora es una mujer.

Sulpicia combina deliberadamente la simplicidad de las poetisas griegas con algunas convenciones del género elegíaco. No está claro si estaba casada cuando escribió sus elegías, pero apenas vacila en hacer público su amor:

> «El amor me ha llegado, de la clase que más me avergüenza esconderlo que revelarlo a alguien.
> Citerea, convencida por mis oraciones a las Musas,
> lo ha traído y colocado en mis brazos
> Venus ha colmado mis promesas. Deja que mis alegrías
> sean contadas por aquellos que se dice carecen de alegrías propias.
> No confiaré mis pensamientos a losas precintadas
> por miedo a que alguien pueda leerlos antes que él.
> Pero aunque estoy contenta he errado; afirmarme falsamente me [disgusta
> Dejadme ser llamada digna, digna al menos de él.» (83)

Como los amantes de los poetas elegíacos, el amado de Sulpicia tiene un seudónimo griego, Cerinto. Su verdadera identidad no ha sido descubierta, y puede ser una ficción literaria. Los poemas de Sulpicia no le describen del todo, sino que ella, más bien relata sus sentimientos hacia él con estilo directo. Sus únicas alusiones míticas son obvias —Camenae (Musas) y Citerea (Venus)— comparadas a las abstrusas referencias de los poetas elegíacos. En la tradición de la elegía, habla del triunfo del amor, dos veces de su propio cumpleaños, y de la enfermedad, la tristeza de la separación y del amor como esclavitud:

> «El día que te entregue para mí, Cerinto, para mí
> será sagrado, será fiesta para siempre.
> En tu nacimiento, los Hados cantaron a una nueva
> esclavitud para las muchachas
> y concedieron reinos exaltados para tí.
> Ardo más que cualquier otra. Pero que yo arda, Cerinto,
> me alegra si tú también te abrasas con mis llamas.
> Que tú también sientas amor, por nuestros dulces ratos robados,
> por tus ojos, por tu nativo espíritu, te lo ruego.
> Gran Espíritu, toma incienso, haz caso amablemente a mis votos.
> Si al menos se sintiera feliz pensando en mí.
> Más si por ventura él está suspirando por otros amores,
> entonces, amor mio, deja los pérfidos altares, te lo ruego.
> Y tú, Venus, no seas injusta: déjanos que ambos
> te sirvamos como esclavos o quítanos los grilletes;
> o mejor, déjanos estar unidos por una sólida cadena
> que ningún día futuro sea capaz de romper.

(83) [Tibulo] 3.13. Sobre Sulpicia, véase Esther Bréguet, «Le roman de Sulpicia», y G. Luck, «The Latin Love Elegy», pp. 107-16.

> Los muchachos desean lo que yo, aunque lo desean
> en secreto; les avergüenza pronunciar tales palabras.
> Pero tú, Gran Espíritu, puesto que como un dios todo lo sabes,
> admite lo siguiente: ¿qué diferencia hay en que ellos rueguen en
> [silencio?» (84)

Como todos los autores de elegías regaña a su amado por su infidelidad e insiste en su propia superioridad, especialmente su noble linaje: «Pues prefieres la toga de prostituta y una ramera cargada con un cesto a Sulpicia, hija de Servio. Mis amigos están enormemente interesados en que no ceda mi puesto a una bastarda». (85)

Sulpicia y Cerinto son también conocidos a través de cinco elegías escritas por un poeta anónimo que perteneció a la tertulia de Mesala. No menciona la poesía de Sulpicia, pero a veces celebra su belleza y afirma que es una inspiración para los poetas. A veces escribe como si él fuera Sulpicia, y consigue expresar los sentimientos de ella al menos tan vívidamente como ella misma lo hizo.

Lesbia, ambas Sulpicias y la emperatriz Julia Domna (muerta en el 217 d. C.) son conocidas por haber organizado o formado parte de los salones literarios (86). Este es uno de los más importantes logros en la historia intelectual femenina: desde la tertulia de Lesbia de bohemios aristócratas aficionados del final de la República, al esplendor y elegancia características de la corte de las emperatrices flavias, y a la respetabilidad, si no distinción, del círculo de Julia Domna. A pesar de que no puede documentarse una historia continuada de estos salones literarios, los pocos que se conocen no eran considerados excéntricos, y por tanto podemos suponer que existieron también otros.

La antigüedad griega proporciona precedentes de mujeres poetas, pero las mujeres oradoras eran únicamente romanas (87). Valerio Máximo da tres ejemplos del siglo I a. C. El primero es Mesia Sentia, que rodeada por una multitud se defendió con éxito a sí misma contra alguna acusación desconocida. Valerio la define como «andrógina». Afrania, esposa de un senador, se desacreditó por su falta de modestia en la defensa de causas ante el pretor. Pero Hortensia, la hija del famoso orador, fue elogiada por el discurso que pronunció en el 42 a. C. Era de las 1.400 mujeres ricas cuyos parientes varones habían sido condenados y que fueron ellas mismas obligadas a pagar los gastos de los triunviros. Las mujeres suplicaron a la hermana y la madre de Octavio y las convencieron, pero no pudieron persuadir a Fulvia, mujer de Marco Antonio. Recha-

(84) [Tíbulo] 3.11.
(85) [Tíbulo] 3.16.
(86) Sobre el círculo de Julia Domna, véase G. W. Bowersock, «Greek Sophists in the Roman Empire», pp. 101-9.
(87) Una mujer griega que no era oradora pero a quien la necesidad obliga a hacer un discurso público es mencionada por Diodoro, 12.18.4.

zadas rudamente por ella, las mujeres forzaron su entrada en el «Foro», y Hortensia habló en su defensa. El discurso que pronunció fue conservado y ganó la aprobación de Quintiliano, un crítico literario del siglo primero (88). Apiano, un historiador del siglo segundo, pretende mostrar su discurso en una traducción al griego. Aunque el discurso, tal como es relatado, es más parecido a un ejercicio retórico del siglo segundo, incorporando quizá algunas de las más memorables declaraciones de Hortensia, son de interés en él algunos de los temas reaparecidos en los discursos políticos de las mujeres modernas:

> «Nos habeis privado ya de nuestros padres, nuestros hijos, nuestros maridos y nuestros hermanos con el pretexto de que os traicionaron, pero si, además, nos quitais nuestras propiedades, nos reducireis a una condición inaceptable para nuestro origen, nuestra forma de vivir y nuestra naturaleza femenina.
>
> Si os hemos hecho algún mal, como afirmais que nuestros maridos han hecho, castigadnos como a ellos. Pero si nosotras, las mujeres, no hemos votado a ninguno de vuestros enemigos públicos, ni derribado vuestra casa, ni destruido vuestro ejército, ni dirigido a nadie contra vosotros; si no os hemos impedido obtener cargos y honores; ¿por qué compartimos los castigos si no participamos en los crímenes? ¿Por qué pagamos tributos, si no compartimos la responsabilidad en los cargos, honores, mandos militares, ni, en suma, en el gobierno, por el que luchais entre vosotros mismos con tan nocivos resultados? Decís «porque es tiempo de guerra». ¿Cuándo no ha habido guerras? ¿Cuándo se ha impuesto tributos a las mujeres, cuya naturaleza las aparta de todos los hombres? Una vez nuestras madres hicieron lo que es natural y contribuyeron durante la guerra contra los cartagineses; cuando el peligro sacudía vuestro imperio entero y a la misma Roma. Pero entonces lo hicieron voluntariamente; no con sus bienes raíces, ni sus campos, ni sus dotes o sus casas, sin las cuales es imposible que las mujeres libres vivan, sino sólo con sus joyas ...
>
> Dejad que llegue la guerra con los celtas o con los partos; no seremos inferiores a nuestras madres cuando se trata de la salvación común. Pero en las guerras civiles; no podemos contribuir, ni ayudaros a unos contra otros.» (89)

Apiano explica que los triunviros se enfadaron porque las mujeres se atrevieran a mantener un mitin público mientras los hombres guardaban silencio; y que se negasen a contribuir con dinero cuando los hombres tenían que servir en el ejército. Sin embargo, la multitud pareció apoyar a las mujeres, y al día siguiente los triunviros redujeron el número de mujeres sujetas a tributación a 400,

(88) Valerio Máximo, 8.3.; Claudine Herrmman, «Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la république romaine», pp. 100-101, 107-8, 111-15. Sobre Hortensia, véase también Quintiliano, 1.1.6.

(89) Apiano, «Las Guerras Civiles», 4.33.

e impusieron un tributo a todos los hombres que poseyeran más de 100.000 dracmas.

Roles políticos: vida pública y búsqueda de status

Las asambleas públicas de mujeres como aquélla en la que supuestamente habló Hortensia tenían precedentes, tanto en la realidad como en la ficción. Grupos de matronas se involucraron en actividades políticas y religiosas en los primeros hechos de la historia de Roma, contada principalmente por Livio. Las mujeres romanas a diferencia de las griegas, no estaban aisladas, y no es difícil creer que se interesaran por los asuntos de Estado. Además, estaban habituadas a las asambleas de carácter religioso exclusivas de mujeres. El que todos los hechos ocurriesen realmente, o si sucedieron como relata Livio, no nos concierne aquí; incluso como mito social tienen valor al considerar la influencia política de las mujeres romanas. Livio cuenta un número de historias sobre mujeres honorables que se reunían en los momentos críticos de la historia romana; y realizaban actos cruciales para la salvación del Estado. El primer grupo era el de las esposas Sabinas de los primeros tiempos romanos, cuya intercesión no sólo evitó la guerra entre sus maridos y sus padres, sino que consiguió una provechosa alianza entre las dos partes. También existen las historias sobre la delegación de mujeres que persuadieron al traidor Coriolano de hacer la guerra a Roma y las matronas en el «Foro» que ayudaron a Virginio en su lucha contra el tiránico Apio Claudio. A menudo las mujeres piden y consiguen el favor de los dioses en beneficio del Estado. Raramente se ve reunirse grupos de mujeres para designios malignos. Sin embargo, en el 331 a. C., 116 mujeres fueron condenadas por reunirse para confeccionar hechizos o venenos (90). Las lamentaciones colectivas de mujeres eran subversivas en tiempos de guerra pero ello no era censurable, y Livio utiliza su lamento para describir los grandes desastres. Las mujeres que se reunieron en el 195 a. C. para pedir la abolición de la Ley Oppia, que había estado vigente durante veinte años, representaron la primera manifestación femenina.

En Trasimeno y Cannas, en los dos años anteriores a la promulgación de la ley Oppia, el ejército romano había sufrido las más duras derrotas de su historia. Sólo en la batalla de Cannas, Aníbal aniquiló a tantos hombres, que como dice Livio: «No existía ninguna madre que no fuese alcanzada por la aflicción». En el 216 a. C., el rito anual de Ceres, que sólo podía ser celebrado por mujeres, tuvo que ser suspendido, ya que a las que llevaban luto no

(90) Mujeres Sabinas: Livio, 1.13. Coriolano: Livio 2.40. Virginio: Livio, 1.26. Contribuciones a los dioses: Livio, «Passim». Sobre la contribución de las mujeres a la ofrenda de Camilo Apolo: Valerio Máximo, 5.6.8. Envenenamientos: Livio, 8.18; Valerio Máximo, 2.5.5.

se les permitía participar. Debido a la escasez de hombres, se hizo una leva militar de emergencia de adolescentes y de 8.000 esclavos (91).

Aníbal ofreció el rescate de otros 8.000 prisioneros romanos. Las mujeres imploraron al Senado el rescate de sus hijos, hermanos y esposos. Muchos de los prisioneros pertenecían a la clase alta, perdidos ya, en la batalla o por la decisión del Senado de no pagar rescate. Gran parte de los mismos estaban emparentados con Senadores, y al año siguiente, el número de ciudadanos que había que elegir para que pagaran los impuestos sobre la propiedad se hallaba tan disminuído por las bajas de Trasimeno y Cannas que el tributo fue insuficiente para cubrir las necesidades del Estado (92).

Como los hombres habían muerto, sus propiedades fueron repartidas entre los miembros supervivientes de la familia. Hubo muchas mujeres y niños entre los beneficiarios. Muchos romanos habían muerto sin testar, y de acuerdo con las leyes sobre la sucesión intestada, los hijos y las hijas se distribuyeron la herencia a partes iguales (93). Para decirlo crudamente, cuando sus padres y hermanos fueron aniquilados por Aníbal, la parte de la riqueza en poder de las mujeres aumentó.

Uno puede hacer consideraciones sobre si las mujeres aprovecharon la oportunidad de ostentar toda aquella riqueza recién hallada a la manera vulgar característica romana. Como Plutarco señala, «La mayoría de la gente se cree privada de riqueza si se le impide enseñarla; la exhibición se hace con las cosas superfluas, no con las cosas esenciales de la vida» (94). Las mujeres eran realmente propensas a este vicio. Como ejemplo, podemos considerar que Papiria, la madre de Publio Escipión Emiliano, no vaciló mucho tras el funeral de Emilia para pasear en el carruaje de la mujer muerta que su hijo natural, heredero de Emilia, le había dado (95).

Se podría argumentar que el espectro de Aníbal y la miseria general contribuyeron a contener las ruidosas ostentaciones. Por otro lado, este período está lleno de extraños presagios e indicios de histeria. Pero en el 215 a. C., el año siguiente a la batalla de Cannas, el Estado no sólo se apropió de la mayor parte del oro de las mujeres sino que las privó de la oportunidad de entregarse a otras ostentaciones de riqueza. La Ley Oppia se había aprobado, limitando la cantidad de oro que podía poseer cada mujer a la mitad de una onza, y prohibiéndolas llevar vestidos teñidos de púrpura o pa-

---

(91) Livio, 22.56, pp. 4-6; 34.6.15; Plutarco, «Favio Máximo», 18, pp. 1-2; Valerio Máximo, 1.1.15. Lo importante de la discusión sobre la Ley Oppia la he presentado anteriormente en mi obra «Women and War».

(92) Livio, 22.57.9-12; 22.60.1-3; 23.48.8-9. Las mujeres solas y los huérfanos no estaban sujetos al pago de «tributum», pero sí al «aes equestre».

(93) Daube, op. cit., pp. 71-75; véase la p. 162, arriba. Sobre una opinión contraria, véase Crock, «Intestacy in Rome».

(94) Plutarco, «Catón el Viejo», 18.

(95) Polibio, 21.36.6-10.

sear en carruajes hasta una milla de Roma o en los pueblos del campo romano excepto en los casos de ceremonias religiosas (96).

De esta manera, aunque el Estado había reducido el tiempo de luto y las mujeres no tenían que ponerse los sórdidos vestidos de las afligidas, tenían que mostrar el comportamiento y el atuendo más apropiado para una situación de desastre militar. Mediante este compromiso, los requisitos de la religión y el decoro pudieron cumplirse.

El año siguiente todos los fondos de las menores, las solteras y las viudas fueron consignados a favor del Estado (97). Y este fue el final del golpe de suerte de cada mujer o menor que se hicieron ricos en aquel tiempo gracias a la intervención de Aníbal. También señalamos, de paso, que el Estado dispuso de la fortuna de todos aquellos que no tenían parientes cercanos varones que los defendieran. La guerra continuó durante trece años, y suponemos que tras la aprobación de la Ley Oppia algunas mujeres continuaron siendo fortuita y desproporcionadamente enriquecidas por las muertes de los miembros varones de la familia.

El informe de Apiano sobre el patriotismo de las mujeres durante la segunda guerra púnica es ligeramente distinto en la versión de Livio. Hortensia declara que las mujeres pagaron voluntariamente, pero sólo con sus joyas y no con sus dotes ni otras posesiones. Uno puede suponer que, amenazadas por Aníbal, las mujeres voluntariamente harían donaciones incluso de sus dotes. Livio señala que la riqueza de las mujeres fue incautada mediante impuestos, y que en el 207 a. C. fueron forzadas a despojarse de sus dotes y hacer una ofrenda a Juno Regina para conseguir su ayuda. También destaca el generoso patriotismo mostrado por los hombres en el 210 cuando los senadores, seguidos espontáneamente por los nobles y la plebe, aportaron casi todo su oro, plata y bronce acuñado. Cada uno se reservó solamente anillos para él y para su esposa, un medallón de oro a cada hijo y una onza de oro para su esposa y para cada hija. Estos informes de competitivo fervor patriótico son sospechosos, y seguramente enmascaran confiscaciones oficiales, incluyendo las dotes de las mujeres y otras posesiones. El informe de Livio trae a la memoria el enfado de los triunviros tras el discurso de Hortensia, cuando pensaban que las mujeres estaban interesadas en guardar su dinero mientras los hombres estaban sirviendo en el ejército (98).

Puede uno preguntarse quién ejercía la autoridad sobre las mujeres una vez que sus parientes varones habían muerto. Probablemente se designaban tutores, pero, como hemos observado, el interés de un tutor por la virtud de una mujer era menor que el de

(96) Livio, 34,1-8; Tácito, «Anales», 3.34; Valerio Máximo, 9.1.3; Orosio, 4.20; Zonaras, 9.17.1.

(97) Livio, pp. 24, 18, 13-14; 34.5.10; 34.6.14.

(98) Livio, 26.36. El tema de la avaricia y la lujuria de las mujeres de Tácito, «Anales», 3.33-34; Junio: Livio, 27.37.9-10.

sus parientes masculinos, que veían a los miembros femeninos de la familia como prolongaciones de ellos mismos. Livio afirma que «la servidumbre de las mujeres no termina en tanto vivían sus hombres» (99). Recíprocamente ¿existen indicios de que su servidumbre cediera al morir sus parientes varones? Ya señalamos, en nuestra discusión sobre la última fase de la guerra del Peloponeso, que las mujeres estaban menos sujetas en ausencia de los hombres. También en Roma se atrevieron a mezclarse con multitudes de hombres en el Foro, e incluso a realizar solicitudes al Senado (100).

La pérdida de los parientes masculinos llevaba a la creación de relaciones irregulares que el Estado intentaba castigar o impedir. En el 215 a. C. se fundó el culto de Venus Verticordia. («Qué hace cambiar el corazón» [hacia la virtud]) (ver pág. 232).

En el 213 a. C. un grupo de mujeres acusadas por los tribunos de conducta inmoral fueron condenadas al exilio (101). Estas mujeres deberían haber sido condenadas en tribunales familiares por sus maridos y parientes varones. Probablemente no les quedaba ninguno, y los tribunos hicieron el trabajo en su lugar, esperando que la publicidad dificultara futuras claudicaciones.

Un incidente hacia el final de la guerra subraya las calumnias lanzadas sobre el carácter moral de las mujeres romanas, incluso de las de más alta cuna. Cuando la piedra que representa a la Magna Mater, una diosa-madre oriental, fue llevada de Roma a Asia, se asignó su traslado a las nobles matronas. La patricia Claudia Quinta utilizó la oportunidad de mover la piedra como una prueba rigurosa para demostrar su castidad, ya que había sido acusada públicamente de promiscuidad aunque no había sido —y no podía ser— perseguida. Su éxito al mover la piedra se consideró un testimonio de la diosa sobre la castidad de Claudia (102). Fue el tumulto de la guerra lo que llevó a sospechar de Claudia, y aquello, entonces, le proporcionó una oportunidad para hacer una demostración pública de su castidad.

Tras la derrota de Aníbal en el 201 a. C., Roma se recuperó rápidamente. A los hombres se les permitió ostentar su prosperidad. Vestían de púrpura y sus caballos podían ir suntuosamente equipados. Pero la Ley Oppia permanecía vigente, reduciendo las ostentaciones femeninas. La ley era un hecho irritante, a pesar de algunas alusiones a que no era siempre obligatoria (103). En el 195 a. C. se propuso su abolición, y las mujeres se manifestaron en las calles (104). El beneficio, obviamente sólo afectaba a las ricas, y se-

(99) Livio, 34.7.12. Pero véase 34.7.13, modificando los puntos retóricos.
(100) Livio, 22.7.7.-13; 22.60.2.
(101) Livio, 25.2.9-10.
(102) Livio, 29.14.10-14; Ovidio, «Fastos», 4.179-372; G. Wissowa, «Religion und Kultus der Römer», p. 138.
(103) Livio, 26.36.5; 27.59.9.
(104) Livio, 34.1-8. 3.

guramente sólo ellas se manifestaron. Esta movilización puede haber sido organizada por hombres y ser el resultado de conflictos partidistas entre ellos. Los hombres deben haber deseado también asegurarse una vez más la posibilidad de ostentar su riqueza a través de los adornos de las mujeres de su familia. Pero no podemos desechar la idea de que las mujeres se manifestaron en su propio beneficio. La segunda guerra púnica les proporcionó una oportunidad para desarrollar su independencia. Sus ruegos al Senado, más de veinte años antes, habían sido un ensayo de activismo político. En el momento en que se manifestaron por el rechazo de la Ley Oppia, algunas de ellas, habiendo perdido a sus padres y maridos, debían estar bajo la autoridad de unos tutores relativamente desinteresados. Estas mujeres habrían podido, pues, ser más libres para deambular por las calles y hacer peticiones al gobierno.

Podemos especular sobre si es probable que todas las mujeres que quedaron viudas a causa de la guerra encontraron nuevos maridos. El discurso de Catón contra el rechazo de la Ley Oppia no puede tomarse como evidencia de la situación real en el 195 a. C., puesto que las palabras son del mismo Livio, y no hay constancia de que Catón hablase en tal ocasión. Es en este discurso en el que Catón afirma que los maridos deberían haber sujetado a sus mujeres en casa. Tras la pérdida del poder masculino en Roma a causa de la segunda guerra púnica, no parece probable que todas las mujeres hubieran encontrado maridos en el 195 a. C. Dos mil romanos, a los que Anibal había vendido como esclavos a Grecia, volvieron en el 194 a. C. (105). ¿Encontraron que sus esposas se habían vuelto a casar? Comparar la situación en Roma con la de Rusia tras la Segunda Guerra Mundial, cuando virtualmente una generación de mujeres no podía encontrar marido, sería extremo, pero no podemos suponer que todas las mujeres hubieran conseguido casarse.

La situación de las mujeres, sin maridos ni padres, se considera en el discurso que relata Livio como causa del éxito en el rechazo de la ley. Puede observarse en él la visión aristotélica de la desigual relación entre hombres y mujeres. El argumento es que las mujeres, incluso sin el control de la Ley Oppia, no se aprovecharían de la libertad de que pudieran disfrutar, «puesto que ellas rechazan la libertad que concede la pérdida de maridos y padres». El orador también indica que incluso los hombres romanos se sentirían consternados si no se les permitiese lucir su riqueza ante el rostro de sus vecinos latinos. Naturalmente, las mujeres débiles que se molestarían por simples bagatelas, estarían todas muy contrariadas por sus oportunidades perdidas.

El período de veinte años durante el que estuvo en vigor la Ley Oppia ofrece una oportunidad para considerar los efectos de una guerra prolongada sobre las mujeres. La Segunda guerra púnica no

(105) Livio, 34.50.3-7; Valerio Máximo, 5.2.6.

se parece a la guerra de Troya. La ciudad de Roma nunca fue tomada y sus mujeres no fueron vendidas como esclavas; aunque la privacion, el hambre y la enfermedad, las sufrieron juntos el ejército y los civiles (106). La ausencia de hombres, que era un rasgo permanente de su historia, ya que Roma conquistó y gobernó lejanos territorios, acentuó la independencia entre las mujeres y los matrimonios inestables (107). Aquí es pertinente el paralelo con Esparta cuyos hombres estaban continuamente en guerra (ver pág. 54). En Esparta (como en Roma) se les dejó a las mujeres dirigir los asuntos domésticos; hacia el período helenístico eran muy ricas e influían en los asuntos de Estado, aunque no pudieran desempeñar un cargo. Las mujeres espartanas exhibían su riqueza en frivolidades tales como las carreras de caballos (108). Las mujeres romanas exhibían su estatus mediante sus vestidos y la posesión de valiosos esclavos y costosos vehículos. Los hombres, desde luego, no estaban más reprimidos, pero sus costosos banquetes y diversiones tenían, al fin y al cabo, el objetivo socialmente aceptado de apoyar sus carreras políticas.

Por el grado en que una dama romana estaba emancipada de los miembros varones de su familia, su ostentación de riqueza redundaba en el juicio que de su reputación hacían, tanto las demás mujeres como los hombres. El informe de Polibio sobre la ostentación de Emilia muestra como se hacía rica a medida que su marido prosperaba, y hay una insinuación de que era su propio orgullo el que estaba en cuestión cuando lucía su riqueza. Poco después, parece que Papilia obtiene el favor de las mujeres por su recién ganado esplendor aunque todos terminen por elogiar la generosidad de su hijo. Livio informa también de que existe una lucha entre las mujeres por exhibir sus galas ya que no tenían cargos políticos, ni religiosos, ni triunfos, ni regalos, ni botines de guerra que les dieran prestigio (109). Entonces en Roma la legislación contra el lujo, a diferencia de Atenas, se dirige en cierta medida contra las independientes mujeres ricas tanto como contra los hombres. En el 184 a. C. Catón, como Censor, impuso un tributo sobre las evidentes ostentaciones de lujo, que incluía ciertos carruajes, adornos femeninos, costosos esclavos y vajillas (110). Más tarde Catón apoyó la Ley Voconia que reducía las herencias de las mujeres, pero como hemos señalado, éstas continuaron adquiriendo riquezas. En el siglo segundo a. C. se conoció una gran legislación contra el lujo adicional dirigida principalmente a reducir la prodigalidad de los hombres en la comida, pero no se hizo ningún intento ulterior para limitar la ostentación de las mujeres.

---

(106) Polibio, 9.11a; Brunt, op. cit., pp. 67-68.
(107) Tácito, «Anales», 3.34.
(108) Plutarco, «Agis», 4 y «Dichos espartanos», 212b.
(109) Livio, 34.4.15-18; 34.7.8-10.
(110) Plutarco, «Catón el Viejo», p. 18; H. H. Scullard, «Roman Politics, 220-150 a. C.», pp. 156, 260.

La explicación de la ausencia de una ulterior legislación sobre el lujo dirigida contra las mujeres yace en el incremento de la independencia femenina respecto de sus parientes masculinos. Las mujeres ricas de la clase alta estaban consideradas como meros apéndices de los hombres y sus ostentaciones de riqueza les aportaban un elevado estatus ante los ojos de las mujeres. Pero cualquier cosa que las mujeres hicieran con independencia de los hombres era considerado fútil y, aunque potencialmente irritante para los hombres, de menor importancia para el Estado.

Cuando los hombres participaban en la búsqueda de un estatus mediante la riqueza en la vestimenta de sus mujeres, se hizo necesaria una regulación. Las ricas continuaron alardeando de su propia riqueza ó de la de sus padres o maridos hasta que el excéntrico emperador Heliogábalo, en el primer cuarto del tercer siglo d. C., reguló el vestido y la etiqueta apropiadas para las mujeres pertenecientes a distintos rangos. Las hijas de senadores o nobles se clasificaron de acuerdo con el rango de sus padres y mantuvieron su estatus incluso después del matrimonio. Normalmente una mujer se casaba con un hombre de su mismo rango; pero incluso si se casaba con un hombre de estatus más bajo, la evidencia, aunque no terminante, muestra que tendía a conservar el rango de su padre (111).

Según una historia muy divertida —aunque no aceptable como real— Heliogábalo, urgido por su madre, Julia Soemias, formó un senado de mujeres para decidir qué clase de vestidos podían llevarse en público según su rango particular; quién podía pasear en carruaje, a caballo, en animal de carga o en burro; quién podía ser llevado en litera; quién podía usar una litera hecha de cuero o de hueso; y otros detalles. Este senado se disolvió a la muerte de Heliogábalo, aunque fue revivido brevemente por el emperador Aureliano (112).

Elogiar a los miembros femeninos de sus familias era otra forma utilizada por los hombres para lograr estatus mediante sus esposas. Cayo Graco fue criticado por usar el nombre de su madre Cornelia con demasiada retórica, pero se aprovechó políticamente de ello (113). Nunca desde la «laudatio» pronunciada en el 102 a. C. por Q. Lutacio Catulo (Cónsul en el 78 a. C.) sobre su madre, se había permitido pronunciar oraciones funerarias sobre mujeres de edad avanzada (114), pero el elogio pronunciado por Julio César en el 69 a. C. en la muerte de su tía, la mujer de Mario, marcó un punto de inflexión en su carrera política. Al año siguiente, murió la mujer de César, y éste fue el primer hombre en pronunciar un

(111) Le Gall, «Critère», pp. 281, 285-86.

(112) «Hist. Aug.: Heliogábalo», 4.4 y «Aureliano», 49.6. Para un cuerpo de mujeres, posiblemente con las mismas funciones del «senaculum» en Roma, véase Angela Donati, «Sull'inscrizione Lanuvina della curia mulierum», y J. Straub, «Senaculum, id est mulierum senatus», p. 229.

(113) Plutarco, «Cayo Graco», 4.3-4.

(114) Malcovati, op. cit., p. 220.

elogio fúnebre sobre una mujer joven, ganando un gran apoyo de las multitudes por este hecho (115). A la precoz edad de doce años, el joven que estaba destinado a ser el emperador Augusto siguió los pasos de su tío Julio César pronunciando una oración en honor de su abuela Julia. Cuando Octavia, hermana de Augusto, murió, fué honrada con dos oraciones, una pronunciada por el propio Augusto y otra por Nerón Claudio Druso, y se declaró luto público (116). Esta práctica de honrar a las mujeres de familias distinguidas tras la muerte era corriente, y alguno de los temas de tales elogios han sido señalados en nuestra discusión de los elogios de «Turia» y Cornelia, mujer de Lucio Emilio Paulo (pág. 183).

Durante el imperio, a las mujeres, tanto vivas como muertas, se les decretó grandes honores. Las honradas ya en vida disfrutaron sus privilegios, sin duda alguna. Pero, vivas o muertas, el propósito normal al honrar a las mujeres era exaltar a los hombres de quienes ellas fueron madres, esposas o hermanas. La acuñación de monedas en el Imperio demuestra claramente que las mujeres de la familia del emperador eran vistas como sus apéndices, y sus cualidades eran las de él. En el reverso de la moneda de un emperador, el retrato o figura de una mujer imperial es a menudo representado como una personificación de un atributo del emperador o un aspecto de su reinado. Así, algunas mujeres son representadas como Concordia, Justicia, Paz, Seguridad o Fortuna. Estas cualidades realmente acrecientan al emperador con el cual ella está emparentada. Debido a que estas cualidades abstractas son designadas en latín mediante nombres femeninos, y a que eran honradas como diosas femeninas, las mujeres imperiales pudieron personificarlas.

Las mujeres del imperio también se vieron favorecidas con títulos honoríficos. Tras la muerte de Augusto, su viuda Livia, fue nombrada Augusta (venerable) porque por adopción testamentaria Augusto había reconocido la vieja costumbre que a veces consideraba a una esposa como miembro integral de la familia de su marido. Agripina la Joven —mujer del emperador Claudio— fue la primera en ser distinguida en vida de su marido. Algunos de los títulos eran honores «pro forma», pero al principio del tercer siglo d. C. «Madre de Augusto», «Madre del Ejército» y «Madre del Ejército y del Senado» se referían al poder político real de dos mujeres fuera de lo corriente, Julia Saemias y Julia Maesa.

Los más extraordinarios honores otorgados a las mujeres de la corte imperial eran aquéllos que las consideraban como diosas. Durante su vida tanto Livia como Julia, la esposa y la hija del primer emperador, fueron nombradas divinas en las provincias, y se erigió un templo en honor de Livia y su hijo Tiberio en las ciudades de Asia (117). Algunas emperatrices fueron deificadas tras morir a fin

(115) Plutarco, «César», 5.1-2.
(116) Suetonio, «Augusto», 8.1.61.2.
(117) Ruth Hoffsten, «Roman Women of Rank of the Early Empire as Portrayed by Dio, Paterculus, Suetonius and Tacitus», pp. 88-89.

de fortalecer la creencia de que sus descendientes, los emperadores reinantes, eran divinos, y la consagración se anunciaba normalmente en monedas. La identificación de las mujeres imperiales con las diosas fue también hecha pública en monedas. Así las mujeres sirvieron para promover la reavivación de la religión tradicional romana, que era fomentada por los emperadores de cara a la popularidad de los cultos extranjeros. Ceres, diosa del matrimonio, es la divinidad con la que las mujeres imperiales son más frecuentemente identificadas. Las características de fertilidad y crianza asociadas a Ceres eran las que los emperadores querían inculcar en las mujeres de acuerdo con la política oficial de aumentar la tasa de nacimientos. (Las espigas de cereal rodeando el retrato de Ceres se refieren también a la distribución de grano, un regalo a los miembros masculinos de la población urbana de Roma).

Después de Ceres, Vesta es la diosa a la que las mujeres imperiales se asimilan más comunmente en monedas. Estas monedas conmemoran las donaciones de privilegios de las Vestales a las mujeres no vírgenes de la familia real. Ocasionalmente, las mujeres son mostradas como Juno o Venus y más raramente como Diana.

Los miembros femeninos de las familias influyentes fueron también honradas mediante construcción de estatuas y edificios. Se erigieron estatuas de muchas mujeres al final de la República y del Imperio, aunque Catón se había pronunciado contra esta práctica (118), y el emperador Tiberio ordenó que los honores oficiales concedidos a las mujeres se mantuvieran dentro de unos límites (119). Las mujeres más representadas son los miembros de la corte imperial y las Vírgenes Vestales. En las provincias, esta práctica se imitó mediante la construcción de estatuas de las mujeres de los gobernadores provinciales y una proliferación de decretos en honor de distintas mujeres, incluyendo atletas, músicos y médicos (120). Augusto designó el Porticus Liviae y el Macellum Liviae en honor de su mujer. También dedicó el Porticus Octaviae a su hermana, y situó allí la estatua de Cornelia mencionada al principio de este capítulo.

El ideal de la fecundidad representado por Cornelia fue perpetuado durante el Imperio. Aparte de las monedas que anunciaban sus muertes y consagraciones, las acuñaciones con mujeres imperiales conmemoraba con más frecuencia su fecundidad. Desde luego, sus hijos eran potenciales sucesores al trono, y así el nacimiento tenía implicaciones políticas, pero la lección implícita era que todas las mujeres deberían tener hijos. Las inscripciones de las mujeres imperiales en otras monedas se refieren también a las tradicionales virtudes romanas buscadas en las mujeres: «Pietas», que in-

(118) Scullard, op. cit., p. 156.
(119) Tácito, «Anales», 1.14.1-3.
(120) Sobre las estatuas: Diodoro, 55.2.5; 61.12.2; Tácito, «Anales», 14.61.1; Plinio, «Historia Natural», 34.31. Lo mismo en inscripciones, Pleket.

dica su lealtad a la religión tradicional; «Fides», que denota su lealtad a un hombre, que continúa aún después de su muerte; y «Puditia», que asegura que su conducta sexual está más allá de todo reproche.

Las mujeres en la política

Obviamente, si las mujeres estuviesen dirigiéndose a sí mismas de acuerdo con el ideal, no hubiera sido necesario incitarlas continuamente con medios tales como la legislación matrimonial de Augusto y los recordatorios en la acuñación imperial de monedas. No podemos repasar aquí individualmente las grandezas y decadencias de famosas mujeres romanas, pero pueden ser analizadas de una forma general, ya que los relatos históricos sobre mujeres muestran ciertos modelos de polaridad moral. Las esposas de Marco Antonio, nos proporcionan un claro ejemplo: Fulvia, la mujer perversa; Octavia, la esposa virtuosa; Cleopatra, que fue la última mujer de Antonio, era, sin embargo, única. Las historias sobre estas mujeres fueron distorsionadas por propaganda política proveniente de Octaviano, o de historiadores hostiles a Antonio, que era enemigo de Octaviano.

Fulvia fue la primera mujer de Antonio, pero antes había estado casada dos veces con hombres de distinguidas condiciones y brillantes carreras políticas. Era hija de Sempronia (ver pág. 194). Fulvia no heredó el encanto de su madre, pero consiguió tres maridos por su riqueza. Dio a luz hijos en cada matrimonio, pero como su madre, Fulvia fue definida como mujer sólo en el físico. La «masculinidad» de Fulvia consistía en invadir las esferas reservadas a los hombres. Sus manipulaciones políticas en ayuda de sus distintos maridos fueron beneficiosas para ellos, pero las ambiciones de Fulvia le crearon enemistades. El antagonismo que despertó da muestras del poder político real que llegaban a manejar las mujeres como ella, ya fuera a través del dinero o de la influencia. Esto era también resultado del creciente odio a los hombres con los que ellas estaban relacionadas; por ejemplo, la ayuda de Sempronia a Catilina y la de Fulvia a Antonio llevó a las mujeres a sentir odio hacia estos hombres. Además, a pesar de la larga tradición de las mujeres en jugar un papel en la política, se creyó desde Homero, que los hombres y las mujeres debían tener distintos papeles en la sociedad. Pero Fulvia no se preocupó ni de hilar ni de cuidar la casa; más bien prefirió acompañar a sus maridos incluso a los campamentos del ejército. Su crueldad durante la proscripción era igual a la de Antonio y su rudeza con las parientes femeninas de los hombres proscritos ya ha sido señalada (ver pág. 197); pero las historias sobre Fulvia provienen de testimonios muy parciales. Plutarco acusó a Fulvia del inicio de la decadencia de Marco Antonio y de prepararle para ser dominado por Cleopatra, puesto que Fulvia deseó go-

bernar a un gobernante y mandar a un jefe, y enseñó a Antonio a obedecer a las mujeres. Mientras Antonio hacía una campaña en el Este, Fulvia mantuvo con el hermano de éste sus intereses en Italia en contra de Octaviano hasta la derrota de Perugia en el año 40 a. C. Ella continuó entregada a la carrera de su marido aunque Cleopatra había comenzado ya su idilio con Antonio. En el año 40 a. C., justo después del nacimiento de los gemelos de Cleopatra y de que ésta hubiera sufrido muchos desaires de Antonio, Fulvia murió. Su muerte preparó el camino para su segundo matrimonio (121).

Octavia, la hermana de Octaviano, había enviudado nuevamente, y por lo tanto, estaba disponible para un matrimonio político con Antonio. Su matrimonio fue el resultado de un acuerdo entre Octaviano y Antonio en el 40 a. C., conocido como el Tratado de Brindisi. Mientras la política de Fulvia había consistido en dirigir a Antonio contra Octaviano, la de Octavia era la de mediar entre los dos hombres, y gracias a sus esfuerzos ganó la aprobación de su hermano y de posteriores historiadores. Sus precedentes en la intercesión femenina entre facciones de hombres eran, desde luego, las legendarias mujeres del principio de la República, incluyendo a las Sabinas y a la delegación de mujeres que persuadió a Coriolano de atacar Roma. Este era el único papel político activo en Roma, tradicionalmente aceptado. Octavia dio dos hijos a Antonio en los tres años que vivieron juntos, pero él se aburría cada vez más con su serio carácter intelectual. En el 37 a. C., Antonio se casó con Cleopatra, y su hijo Ptolomeo nació en el 35 a. C. Ya que Cleopatra no era ciudadana romana, Octavia, como Fulvia antes que ella, fue capaz de considerar el matrimonio como ilegítimo. Siguió ayudando a Antonio, se dice, a pesar de los deseos de su hermano. En el 32 a. C. Antonio se divorció formalmente de Octavia, y esta ofensa dio una razón a Octaviano para declarar la guerra. Tras la muerte de Antonio crió a sus hijos, los de sus dos matrimonios y los de Antonio con Fulvia y Cleopatra, con la excepción de Antilo, el hijo mayor de Fulvia y Antonio, a quien Octaviano había hecho asesinar. Nunca se volvió a hablar de los dos hijos de Cleopatra y Antonio. Octavia no era la clásica madrastra odiosa, y su reputación fue irreprochable. Cuando murió se pronunciaron dos elogios públicos y se declaró luto. En contraste, el suicidio de Cleopatra fue recibido por Octaviano y Roma con júbilo. Algunos se regocijaron de que la profecía según la cual la reina egipcia conquistaría Roma, reconciliaría a Asia con Europa, y reinaría en una edad dorada y de paz, justicia y amor se frustrase por su muerte (122). Muchos estaban contentos y listos para aceptar el poder de Octaviano, ya que su propaganda contra Cleopatra —el

(121) Plutarco, «Antonio», 10; C. Babcock, «The Early Career of Fulvia».
(122) W. W. Tarn, «Alexander Helios and the Golden Age».

«fatale monstrum»— le hizo aparecer como un salvador divino cuando la derrotó.

En el 41 a. C. Antonio mandó a Cleopatra que se reuniera con él en Cilicia. Cleopatra no había podido convencer a César de que abandonase a su respetable esposa romana, pero engañó a Antonio sobre Fulvia y Octavia. La primera vez que vio a Antonio navegaba en una nave dorada, vestida como Afrodita. No era tan bella como algunas de las primeras reinas macedonias, pero poseía un encanto mágico y una hermosa voz. Estaba bien educada y hablaba varias lenguas incluyendo la egipcia (a diferencia de muchos varones Ptolomeos) a pesar del hecho de ser griega por su cultura y su origen. Puesto que Antonio no tenía aspiraciones intelectuales, Cleopatra lo distraía como él deseaba. Ambos disfrutaron del lujo oriental, representando Cleopatra la compañía exótica para placer de Antonio, aunque el libertinaje y el alcoholismo que se le atribuyen no está de acuerdo con las tradiciones de las reinas helenísticas y, por lo que sabemos, mantenía relaciones sexuales sólo con César y Antonio. Las leyendas inventadas por sus enemigos hacen dudosos los orígenes de relatos descalificadores, ya que la competencia de Cleopatra como jefe nunca fue cuestionada, y Egipto le permaneció fiel. Cleopatra se parecía a Octavia en la devoción a su país, a Fulvia en su crueldad y osadía masculina, y a las primeras reinas helenísticas en su desenfrenada ambición. También se parecía a Alejandro el Grande en su habilidad y en la búsqueda de la creación de un imperio mundial. Representaba una gran amenaza para Octaviano y para Roma, porque tenía el único hijo vivo de César —Cesarión Marco Antonio— un triunviro y famoso general que era muy popular entre sus tropas y en la aristocracia, y las riquezas y recursos de Egipto bajo su control. Cuando Octaviano finalmente declaró la guerra, tras divorciarse Antonio formalmente de Octavia, sólo lo hizo contra Cleopatra. Antonio fue atraído por su personalidad, pero también esperaba triunfar políticamente con su ayuda. Cleopatra ayudó a Antonio con sus tropas y provisiones, pero nunca puso sus recursos totalmente a su disposición. Más bien participó en sus campañas y estaba presente en los campos de batalla, como estuvieron las primeras reinas helenísticas. Su presencia entre las tropas romanas las disgustó, ya que, como hemos señalado en nuestra discusión sobre Fulvia, los romanos, a diferencia de los macedonios, creían que el campo de batalla no era lugar para una mujer. Los romanos se molestaron también por la transformación de Antonio, de un soldado romano en un rey al estilo helenístico, y creyeron que si él triunfaba la capital del mundo cambiaría de Roma a Alejandría. Como todo el mundo sabe, en el 30 a. C., tras ser derrotado por Octaviano, Antonio se suicidó y murió en los brazos de Cleopatra. Antes que tener que celebrar el triunfo de Octaviano, Cleopatra se dio muerte dejando que un áspid le mordiera el pecho.

El áspid era sagrado para el dios-Sol egipcio, de quien Cleopa-

tra como reina de Egipto se consideraba descendiente —aunque nunca renegó de su origen macedonio—. La divinidad de los gobernantes helenísticos en Egipcio tenía una larga historia. Cleopatra y Antonio fueron vistos también como encarnaciones de Afrodita y Dioniso, y de Isis y Osiris. Como Isis, que defendió la igualdad de las mujeres —y motivada también sin duda por lo que ella consideraba que era su propio interés— Cleopatra es conocida por haber defendido dos veces a mujeres en pequeñas disputas políticas (123).

La historia de Dido y Eneas contada por Virgilio en la «Eneida» admite cierta semejanza con la de Cleopatra y Antonio. Ambas mujeres, por medio del lujo oriental y el encanto femenino, apartaron a los hombres de fines políticos que hubieran sido beneficiosos para Roma. Los motivos de Dido y Cleopatra eran muy distintos. Dido amaba a Eneas. Aunque como reina había gestionado la fundación de la ciudad de Cartago, dejó que se desintegrara su gobierno mientras continuaba su relación con Eneas, e incluso le ofreció compartir su reino con él. Finalmente Eneas mostró su valía abandonando a Dido y la molicie oriental para continuar con su misión, que le condujo a la fundación de Roma. A diferencia de Eneas, Antonio estuvo siempre seducido por Cleopatra y sus costumbres orientales. Cleopatra misma se parecía más a Eneas en su devoción a su país y en sus ambiciones tanto para sí misma como para sus hijos. Dominó a Antonio, y, si lo amaba, nunca dejó que la emoción la apartara de sus concepciones. Los romanos la temían tanto como temieron a Aníbal y crearon una leyenda que sobrevive hasta hoy.

Es evidente que la mujer romana de la clase alta —al menos la del final de la República— tenía mucha más libertad que la mujer de similar estatus en la Atenas clásica. Las mujeres romanas podían elegir; las atenienses no. Como hemos visto, los estilos de vida variaron y la sociedad toleró que las mujeres desempeñaran varios roles. Una matrona romana podía ser una virtuosa Cornelia, Octavia o «Tulia», o podía ser libre hasta más allá de lo normal. Como Dido o la nieta de Augusto tuvo que pagar un precio por el abandono de sus bienes, pero la elección fue suya.

A las mujeres romanas sólo les dieron cargos que no eran realmente políticos y se vieron obligadas a ejercer su influencia a través de sus maridos. A diferencia de Cleopatra, eran el poder tras el trono pero éste nunca podía ser suyo, y su interferencia en la política creó resentimiento. Comparadas con las mujeres atenienses, las romanas estaban liberadas, pero no era así si se las comparaba con los romanos.

Por otro lado, las mujeres romanas estaban implicadas en su cul-

(123) Alejandra de Judea, Josefo, «Antigüedades Judaicas», 15 [3.1] 40. Aba en Olba, Cilicia: Diodoro, 49.44. Sobre Cleopatra, véase «Cambridge Ancient History», vol. 10.

tura y eran capaces de influir en su sociedad, mientras que las atenienses estaban aisladas y excluidas de actividades fuera de su casa. Las romanas comían con sus maridos y atendían fiestas, juegos, exhibiciones e incluso reuniones políticas. Por ello creo que partes importantes de sus vidas han sido exageradas por los historiadores que escribieron sobre las calladas, disconformes y reprimidas mujeres mostrando su furia en antisociales profanaciones de la tradición, en el libertinaje, y en la crueldad en los juegos (124). Las romanas tenían acceso al dinero y al poder, y sus fortunas estaban ligadas a las del Estado. Tal como prosperaron los hombres, lo hicieron las mujeres.

(124) Véase Finley, «The Silent Women of Rome».

IX

LAS MUJERES DE LAS CLASES BAJAS ROMANAS

La literatura romana nos habla de las clases gobernantes, y sobre todo de los hombres que pertenecen a ellas. La longitud de este capítulo, en comparación con el anterior, dará una indicación aproximada tanto del material antiguo como de investigaciones modernas que tratan a las mujeres de las clases bajas como opuestas a las de las clases altas. Es evidente que las mujeres de clase baja fueron siempre más numerosas, pero menos notorias y que las actividades de las prominentes tienden a cautivar la imaginación histórica. Sin embargo, es esencial conocer una nueva tendencia en los estudios históricos romanos dirigida a investigar sobre las clases bajas y que integra a las mujeres en su objetivo.

¿Cómo podemos conocer algo de las vidas de las mujeres de las clases bajas, esclavas, ex esclavas, trabajadoras y pobres? La literatura nos cuenta las formas en que las clases bajas gustaban o disgustaban a sus superiores sociales. Las inscripciones sepulcrales que los propietarios de esclavos y los miembros de clases inferiores habían grabado para sus parientes y para sí mismos ofrecen los mensajes que ellos querían transmitir a la posteridad. Así, un epitafio puede incluir no sólo el nombre del muerto, sino también el de su propietario, o el del anterior, se tratase de una esclava o una liberta (especialmente si había pertenecido a una familia importante), el nombre de su marido, la duración de su matrimonio, el número de hijos de la familia, su edad de defunción y su ocupación.

Para el presente capítulo me he basado fundamentalmente en el reciente estudio de P. R. C. Weaver sobre las esclavas y las libertas de la casa real, que incluye estadísticas de un grupo de esclavos no imperiales. También han sido de gran valor los estudios de S. M. Treggiani sobre las esclavas y libertas del final de la República y principios del Imperio (1). Pero las preguntas esenciales

(1) P. R. C. Weaver, «Familia Caesaris»; Susan Tregiari, «Roman Freedmen During the Late Republic».

sobre cómo se sentía una mujer al ser esclava entre los romanos, y si —en caso de ser uno un esclavo normal— era peor ser hombre o mujer, no pueden ser contestadas.

La explotación de los esclavos

La casa romana («familia») incluía no sólo a los parientes legalmente dependientes del cabeza de familia, sino también a los esclavos. El número de éstos variaba de acuerdo con los medios de la familia, pero incluso las modestas podían poseer algunos. Existe mayor documentación sobre los esclavos de los ricos, ya que la hay también sobre los propios ricos. Las familias poderosas poseían miles de esclavos, viviendo en sus distintas dependencias, y la casa del emperador («familia Caesaris») era seguramente la mayor. Los propietarios de esclavos invertían en la posesión humana esperando que realizasen ciertos servicios, y que por tanto su propia riqueza se incrementaría y su confort personal mejoraría. Las complejidades de la esclavitud romana eran tales que una mujer podía ganar más prestigio casándose con un esclavo que con una persona libre, y los esclavos y ex esclavos podían ser mejor educados y disfrutar de una seguridad económica mayor que los pobres nacidos libres.

El número de los trabajos reservados a las esclavas era menor que el de los esclavos. Algunas mujeres fueron esclavizadas sólo en la edad adulta, ya fuera por raptores o piratas, o porque eran acompañantes en las campañas o ciudadanos normales en lugares conquistados por los romanos. En cualquier grupo de cautivos griegos, los romanos podían hallar eruditos, historiadores, poetas y hombres con valiosas habilidades. Debido a las limitaciones de la educación de las mujeres, una recién capturada podía haber sido como mucho una comadrona, una actriz o una prostituta. La mayoría de las mujeres no tenían ninguna práctica más allá de las tradicionales tareas caseras. En la esclavitud, como en la libertad, podían trabajar como hilanderas, tejedoras, sastras, remendadoras, amas de cría, niñeras, ayudantes de cocina y criadas en general. Los deberes caseros de las esclavas en Roma difieren sin embargo de los que observamos en Grecia. Debido a que los ingenieros romanos ideaban métodos mecánicos para transportar grandes cantidades de agua, las esclavas no acarreaban agua en la misma medida que las griegas. Además, en Roma a diferencia de Grecia, no se hacía toda la ropa en casa (2). Más aún, las esclavas recibían una enseñanza especial en la casa romana rica y trabajaban como empleadas, secretarias, doncellas, planchadoras, peinadoras, peluqueras, masajistas, lectoras, comediantes, comadronas, y asistentes de enfermería (3). Los niños nacidos en la esclavitud en una próspera casa ro-

(2) Columela, «Sobre la Agricultura», p. 12. Prefacio, p. 9.

(3) Sobre estos trabajos, véase a Treggiari, «Women in Slavery» y «Domestic Staff at Rome in the Julio-Claudian Period, 27 B. C. to A. D. C. 68»; Mima Maxey, «Occupations of the Lower Classes in Roman Society»; Le Gall, «Métiers de femmes au Corpus inscriptionum Latinarum».

mana tenían, por tanto, una clara oportunidad de recibir algún tipo de formación.

Algunas esclavas, así como esclavos, se utilizaban como acompañantes para realzar el esplendor del séquito de la señora cuando salía de su casa. Tales esclavos limpiaban el camino delante de sus propietarios. Si su señora viajaba en una litera, una esclava debía poner sus sandalias para ella y colocar un escabel junto a la litera antes que ésta descendiera. Un esclavo debía llevar una sombrilla cuando su señora daba un paseo. Naturalmente, las funciones de los esclavos en una granja o en una propiedad rural serían distintas de las de una casa de la ciudad, pero se sabe menos sobre aquéllas. Sin embargo, Catón el Censor enumera los deberes de la «vilica», la jefa ama de llaves, una esclava que mantenía una posición de vigilante de gran responsabilidad, subordinada a un mayordomo que era un esclavo (4).

Las mujeres eran siempre utilizables para fines sexuales, ya fuera además de sus otras responsabilidades domésticas, o como ocupación principal. El amo tenía acceso a todas sus esclavas. Escipión Africano favoreció a una joven esclava, y cuando murió su mujer Emilia, lejos de mostrarse vengativa, dio a la joven su libertad. Catón el Censor, que era una autoridad en virtud romana, fue visitado cada noche por una joven esclava tras la muerte de su esposa, y los emperadores Augusto y Claudio frecuentaban a muchas jóvenes esclavas con la aprobación explícita de sus esposas. Las esclavas también estaban disponibles para relaciones sexuales con los esclavos de la casa, con el permiso del amo. Catón, que estaba siempre interesado en el beneficio económico, gravó a sus esclavos, que querían tener relaciones sexuales con sus esclavas, con un tributo (5).

El empleo del comercio sexual dio grandes beneficios a los propietarios de esclavas. Las mujeres trabajaban de prostitutas en burdeles o en tabernas o baños abiertos al público. Niñas abandonadas e hijas vendidas por sus padres fueron criadas para este negocio. En la misma categoría, pero a un nivel más alto, estaban las mujeres instruidas para trabajar como actrices y comediantes de todos los tipos. Las actrices a veces aparecían desnudas y realizaban actos sexuales en escena. Sin embargo, las actrices no eran siempre sexualmente utilizadas. Éucaris, una joven que había conseguido su libertad poco antes de su muerte a los catorce años de edad, ejecutó ante un público respetable, en el coro, números presentados como «teatro griego», y se la describe como «culta» y «habilidosa» en su epitafio (6).

---

(4) Catón, «Tratado sobre la Agricultura», p. 143; Columela, «Sobre la Agricultura», p. 12. Prefacio, p. 8.

(5) Emilia: Valerio Máximo, 6.7.1. Catón: Plutarco, «Catón el Viejo», 21.24. Augusto, Diodoro 54.19.3; 58,2,5.; Suetonio, «Augusto», 71.1. Claudio: Tácito, «Anales», 11.29.

(6) «Corpus Inscriptionum Latinarum», 1863, 1.1.214.

El hecho de la esclavitud inhabilitaba a una persona para realizar un matrimonio formal romano, pero dos esclavos podían realizar un informal arreglo marital conocido como «cohabitación» («contubernium»). Aunque las reglas normales sobre el incesto se aplicaban como si se tratase de un matrimonio normal, este arreglo no tenía validez legal: los hijos de esta unión se consideraban ilegítimos, y la mujer no podía ser acusada de adulterio (7). Pero para los propios esclavos eran válidos los matrimonios, y los cónyuges se referían el uno al otro en los epitafios como marido y esposa. Promover la vida familiar entre los esclavos favorecía al interés del amo, puesto que fomentaba la moral y producía niños esclavos que se quedaban en su casa y de los que disponía como quería (8). Los esclavos tendían a casarse entre ellos, y era probable que se casaran dentro de la «familia» de sus amos. Con permiso, un esclavo podía casarse con otro de distinta «familia» o con una persona libre. Sin embargo, si un esclavo se casaba con una mujer no perteneciente a la «familia» de su amo, éste perdía el beneficio que podía obtenerse de su descendencia, ya que los niños pertenecían a la madre si era libre, o al amo de ella si era esclava. Por tanto este tipo de matrimonio podía prohibirse. No había seguridad en un matrimonio entre esclavos. Cada cónyuge o los niños podían venderse a otro propietario o ser trasladados a otra propiedad del mismo amo. Los matrimonios rotos no dejaban testimonio. Pero inscripciones sepulcrales demuestran que muchos matrimonios de esclavos sobrevivieron largos períodos de tiempo, sin importar los cambios de domicilio o de estatus, de esclavo a liberto, de uno o de ambos cónyuges. En las vidas sujetas a los caprichos de los demás, la estabilidad de la unión matrimonial era bien recibida.

El estudio de esclavos imperiales y libertos demuestra que casi la mitad de los matrimonios de libertos, cuya duración se menciona, se prolongaron al menos por treinta años. Además sus mujeres se casaron jóvenes, como pedían los aristócratas en el capítulo anterior. A fin de que las estadísticas sobre la duración del matrimonio sean compatibles con las de la edad de las esposas al morir, es necesario recordar la hipótesis de Keith Hopkins según la cual la edad de defunción de las esposas que murieron jóvenes es más probable que fuera inscrita sobre las lápidas (ver pág. 192). Más de la mitad de las esposas de los esclavos imperiales y libertos murieron antes de los treinta, con mayor proporción de muertes entre los veinte y los veinticinco. De las nueve mujeres enterradas en el panteón de una familia rica, los S. Tatilios, estudiada por Susan Treg-

(7) «Digesta», 23.2.8.; 2.14.2.

(8) Sobre los esclavos que nacen en la casa, como fuente de nuevos esclavos, véase a I. Biezunska-Malowist y M. Malowist, «La procréation des esclaves comme source de l'esclavage».

giari, cinco murieron jóvenes a los veinte años o poco más (9). Probablemente la mortalidad era aún mayor entre los esclavos que pertenecían a las familias más pobres.

La casa romana empleaba una cantidad mucho mayor de esclavos que de esclavas. Entre los hijos de esclavos imperiales y de libertos, la proporción es de un 60 por 100 o más de varones, y entre los adultos la proporción de hombres es mucho mayor debido a la naturaleza del trabajo de este grupo de élite de criados civiles. El estudio de Susan Treggiari sobre los esclavos y libertos de Libia y de los Volusios muestra igualmente una media aproximada de tres hombres por cada mujer, con una ligera mayor proporción de esclavas en una casa perteneciente a una mujer, que de esclavos en otra propiedad de un hombre. En las propiedades del ente de ficción Trimalción nacieron treinta niños y cuarenta niñas en un sólo día. Estas estadísticas, como todo en el «Satiricón» se consideran ridículas, pero sin embargo es interesante observar que todos los esclavos que sirven en el comedor de Trimalción son hombres (10). Los niños varones eran retenidos para cubrir las vacantes dejadas por sus padres al ser manumitidos o al morir, pero de las niñas sobrantes se disponía de varias formas. Algunas eran vendidas para trabajar como criadas en casas pequeñas, probablemente las más de las veces en burdeles; otras, se exponían a morir o a ser cogidas por un traficante de esclavos. También eran entregadas por el amo a los esclavos como cónyuges, con la expectativa de que los niños que nacieran serían propiedad del amo; algunas jóvenes eran compradas por esclavos con sus propios fondos. Quizás Aurelia Philematium una liberta que murió a los cuarenta años, fue una de ellas. Su epitafio dice que su marido liberto la «acogió en su seno» cuando tenía siete años, y fue como un padre para ella (11). Aparentemente, el fue cariñoso con ella cuando entró en la casa, y después se casó con ella. No es imposible que este matrimonio se consumara teniendo la novia sólo siete años (12).

A los esclavos se les permitía guardar sus propios ahorros («peculium»), y podían utilizarlos para comprar otros esclavos. Cuando un esclavo compraba a su mujer, esta tenía el estatus de una esclava personal («vicaria») de su marido-propietario, aunque, hablando estrictamente, como todas las posesiones de su marido, ella pertenecía al amo de éste y la desgracia de ser vendidos a otras casas era menos probable. Este arreglo también ofrecía una vía de ascenso al esclavo casado, ya que su amo podía liberar a la mujer de éste antes que a un valioso y trabajador esclavo.

La edad mínima para la manumisión era de treinta años, de

(9) Weaver, op. cit., pp. 109-10; Treaggiari, «Women in Slavery».

(10) Weaver, op. cit., p. 172; Treaggiari, op. cit., Trimalción: Petronio, «Satiricón», p. 53.

(11) «Corpus Inscriptionum Latinarum», 1863, 1.2.1221.

(12) Una niña de siete años es desflorada en Petronio, «Satiricón», 25. Véase también Durry, «Le mariage des filles impubères dans la Rome Antique», pp. 21-25.

acuerdo con la Lex Aelia Sentia del año 4 d. C., pero muchos esclavos la alcanzaban antes. Era probable que las mujeres se manumitieran antes que los hombres por varias razones: de acuerdo con la política estatal de fomentar el matrimonio, la ley permitía a un amo manumitir a una esclava para casarla (13). Algunos amos habían manumitido y luego casado a una mujer con alguien con quien ya cohabitaba, de forma que sus hijos fueran libres y legítimos. El matrimonio para las mujeres con estatus de esclavas o libertas era totalmente aceptable entre las clases bajas (14). Pero tales alianzas eran causa de censura entre los ricos, y de acuerdo con la legislación de Augusto, a los hombres de rango senatorial se les tenía prohibido por completo casarse con libertas (15). Del mismo modo, a las mujeres de dicho rango se les prohibía casarse con libertos. Sin embargo, esta restricción no fue estrictamente observada en el primer siglo d. C. El padre de Claudio Etrusco era un liberto imperial de grado superior administrativo, y pudo contraer un matrimonio legítimo con Tetia Etrusca, que tenía probablemente rango senatorial (16). Un dueño que fuese él mismo esclavo podía conseguir que su amo liberase a su mujer esclava («contubernalis vicaria») y así sus hijos nacerían libres, aunque ilegítimos puesto que el padre seguía siendo esclavo. Ya que un esclavo manumitido seguía teniendo obligaciones hacia sus exdueños («patrona o patronus»), la esposa liberta permanecía atada a su marido o a su amo y no podía abandonarle ni volverse a casar sin su permiso (17).

Las mujeres podían ganar su libertad por otros medios distintos al matrimonio. Como hemos mencionado, a los esclavos se les permitía acumular sus propios ahorros a fin de volver a pagar su precio de venta. Una mujer empleada en el trabajo doméstico tenía menos oportunidades de obtener propinas que un esclavo en un puesto influyente, y sus ahorros crecerían mucho más lentamente, aunque la amante favorita del amo podía recibir regalos, y la doncella de una dama obtenía propinas de los amantes de su señora (18). Por otro lado, conforme se hacía mayor y menos atractiva, su valor bajaba, mientras que el de un esclavo altamente instruido aumentaba con los años. Además, Columela, que en el siglo primero d. C. escribió un tratado sobre agricultura, consideraba que una esclava había pagado ya el precio de su compra al tener cuatro hijos que pertenecían a su amo (19). Algunas esclavas de ciudad podían librarse con una cantidad algo menor. A menudo los amos ofrecían

(13) Cayo, 1.19, «Digesta», 40.2.13.
(14) Beryl Rawson, «Family Life Among the lower Classes in the First Two Centuries of the Empire».
(15) «Digesta», 23.2.44.
(16) Estacio, «Silvas», 3.3.; Weaverm, op. cit., pp. 171, 289-94.
(17) «Digesta», 24.2.11.
(18) Terencio, «El que se Atormentó a Sí Mismo», 300-301.
(19) Columela, «Sobre la Agricultura», 1.8.19; Varrón, «Sobre la Agricultura», 2.1.26.

voluntariamente o, mediante su último testamento, la libertad a los esclavos. La manumisión de la actriz Eucharis debe atribuirse a la buena voluntad de su amo; por ejemplo, a la joven esclava le podía ser concedida la libertad al caer enferma. Una pareja casada podía ser manumitida simultáneamente, o el cónyuge que fuese antes liberto podía reunir los fondos suficientes para comprar al otro, a un esclavo y manumitirle.

Cuando el marido y la esposa habían sido esclavos juntos, y la mujer era liberada, el marido podía ser manumitido mediante el matrimonio. Sin embargo, se desaprobaba que una mujer libre libertase a un esclavo y se casara con él, y estos matrimonios fueron desaprobados por Septimio Severo (reinó en el 193-211 d. C.) (20).

Los motivos que llevaban a una mujer o liberta a casarse con un esclavo son una indicación de la complejidad de la sociedad esclava. Los esclavos, del emperador o de las familias notables, que desempeñaban cargos administrativos importantes mantenían posiciones de prestigio y seguridad económica. La esposa tenía una gran posibilidad de ser enterrada en el panteón de la familia de su marido, el tener un lugar donde ser sepultada era algo que preocupaba a todos los romanos. La mujer libre que se casaba con un esclavo imperial estaba, en cierto modo, mejorando su estatus, mientras su marido mejoraba el suyo. Tal tipo de arreglo era perjudicial para el propietario de la esclava, ya que los hijos eran propiedad de la madre. Además, el prejuicio contra la mujer libre que convivía con un esclavo se extendió incluso a los esclavos de alta posición dentro de la jerarquía. Por ello se aprobó un decreto del Senado en el 52 d. C. que se oponía a los matrimonios de mujeres libres y libertas con esclavos, reduciendo a tales esposas al estatus de esclavas o de libertas y propiedad del amo de sus maridos. Esta regulación iba dirigida a los esclavos de la casa imperial. La pérdida de estatus dio al amo del marido —el emperador en particular— ventajas económicas en relación a las mujeres y niños de sus esclavos (21).

A diferencia de los esclavos, era menos probable que las esclavas de familias de la clase alta se casaran por encima de su condición. Las mujeres, incluso en casas importantes, eran utilizadas sólo para el servicio doméstico y no tenían puestos de influencia. Había, por tanto, pocos incentivos para que hombres libres o libertos se unieran a ellas, fuera de sus propias familias. En una familia de clase baja una esclava podía ser liberta para casarse con su amo, pero en las casas senatoriales o imperiales este camino de ascenso social estaba cerrado. Los hombres de estatus senatorial no podían casarse con libertas aunque podían, desde luego, cohabitar con ellas.

Un pequeño número de mujeres de la casa imperial conseguían

---

(20) «Código Justiniano», 5.4.3.

(21) Sobre el «Senatusconsultum Claudianum», véase a Crook, «Life and Law», p. 62 y Weaver, op. cit., pp. 162-69.

puestos de influencia como las libertas concubinas de los emperadores. Estas relaciones eran públicamente conocidas, a menudo de larga duración, y no eran causa de escándalo excepto cuando la mujer se comportaba mal (22). Vespasiano, Marco Aurelio y Antonino Pío —todos ellos emperadores de buena reputación— vivieron con concubinas tras la muerte de sus mujeres. Todos tenían herederos a su trono y, al elegir vivir con mujeres con las que no podían casarse, debieron pretender evitar las disputas entre los herederos descendientes de distintas esposas que, como hemos visto, caracterizaron a las monarquías helenísticas.

Hijas e hijos

Un esclavo podía tener niños esclavos y niños libres, legítimos e ilegítimos. Los niños nacidos en «contubernium» tenían el estatus de la madre. Así, los niños nacidos mientras la madre era esclava eran esclavos; los nacidos tras su manumisión eran libres, pero si el padre no era libre o liberto eran ilegítimos. Los padres libertos podían intentar colocar a sus hijos nacidos en la esclavitud, comprarlos y luego manumitirlos.

La preocupación de una liberta por su hija ilegítimia puede verse en el caso de Petronia Justa. La erupción del Vesubio en el 79 d. C. no dañó unas tablillas en Herculano que relatan un pleito concerniente a la petición de Petronia Justa de ser considerada libre. Su madre había sido esclava, fue manumitida, y dejó a Justa en casa de su amo. Justa alegó que había nacido tras la manumisión de su madre y por tanto, libre, y que su madre volvió para recuperar a su hija, reembolsando a su amo los gastos de su crianza. Estos gastos habían sido considerables (23).

Los epitafios en tumbas de libertos testimonian la existencia de familias que raramente tenían más de dos hijos, una tendencia observada también en la clase alta (24). Esta estadística hace que nos preguntemos cuantas mujeres obtendrían ventajas de la legislación matrimonial de Augusto, que ofrecía privilegios tales como la exención de la custodia para las libertas que tuvieran cuatro hijos, como tenía la mujer libre con sólo tres. Los hombres libres, por otro lado, necesitaban tres hijos, mientras que dos niños libres servían para eximir a los libertos de las obligaciones para con su anterior propietario (25). La estipulación que requiere cuatro hijos en las libertas, pero sólo dos en los libertos, es seguramente, una respuesta al hecho de que los hombres podían ser manumitidos a una edad mu-

(22) Suetonio, «Vespasiano», 3; «Hist. Aug.: Antonino Pío», 8. Sobre Acte, liberta de Nerón, véase a Tácito, «Anales», 13.12; Suetonio, «Nerón», 28; Diodoro, 61.7.

(23) «Tablillas de Herculano», 13.30; A. J. Boyé, «Pro Petronia Iusta».

(24) Treggiari, «Roman Freedmen), p. 214.

(25) Brunt, op. cit., pp. 558-66.

cho mayor, y podían no tener posibilidad de engendrar más de dos hijos adicionales. Pero las esclavas no eran manumitidas hasta llegar a sus años fértiles, y morían más jóvenes que los hombres, condiciones que hicieron mucho menos probable que pudieran procrear cuatro hijos adicionales. Sin embargo, como indicamos, era teóricamente posible que los libertos encontrasen a sus propios hijos nacidos en la esclavitud, los comprasen, los adoptasen, y pudieran considerarlos como legítimos; así el liberto sería candidato a los privilegios que beneficiaban a las libertas con cuatro hijos y a los libertos con dos. El hecho de que el epitafio de los padres mencione a dos hijos, puede, pues, no reflejar el número real de éstos en la familia; los hijos adicionales pueden haber crecido, haberse casado y haber sido recordados por sus cónyuges en cualquier otro lugar.

Las libertas y la mujer trabajadora

La legislación concerniente al derecho de legar propiedades era aplicable a las libertas hasta un valor de 100.000 sestercios, y el emperador Claudio les ofreció también los privilegios de las mujeres que tenían cuatro hijos si invertían en el mercado de grano para la alimentación de Roma (26). Ambas previsiones nos muestran que había algunas libertas acaudaladas, y que sus recursos eran obvios a juzgar por las tumbas que podían permitirse construir para ellas, y a veces para sus esclavos y libertos. Algunas ricas esclavas de tal clase eran conocidas por su nombre. Lidia, liberta de la emperadora Livia, poseía al menos cuatro esclavos (27); y Fortunata, personaje de ficción en el «Satiricón», que nadaba en la opulencia, es probablemente la caricatura de una liberta real. Estas esclavas libertas, que eran cortesanas y que se relacionaban con hombres ricos en fiestas de solteros y otros sitios, es posible que ganaran bastante dinero por sí mismas. Volumnia Citeria, que había sido una actriz de mimo, es una de las cortesanas libertas más conocidas. Fue la amante de Bruto el Tiranicida, Marco Aurelio, Cornelio Galo y otros. Citeria era lo bastante independiente para elegir sus amantes y su abandono de Galo proporcionó a Virgilio el tema de su «Égloga X» (28).

Sin embargo, la mayoría de estas mujeres no eran espectacularmente ricas, sino que más bien formaban parte de la clase trabajadora romana, sirviendo como tenderas y artesanas o continuando en el servicio doméstico. Las ocupaciones que ejercían eran comunmente aquellas para las que habían sido preparadas siendo escla-

(26) Ibid. p. 565.

(27) Lidia y sus cuatro esclavos: «Monumentum Liviae», pp. 4237, 4275 y 4276, citado por Treggiari en su obra «Women in Slavery».

(28) Plutarco, «Antonio», 9.5. Servio, en la égloga 10 de Virgilio. Libertas en las fiestas de solteros: Cicerón, «Cartas a sus amigos», 9.26.2.

vas, y no variaban mucho de las ocupaciones que hemos enumerado para las mujeres que trabajaban en la Atenas clásica. Sin embargo, las mujeres fueron las creadoras de las manufacturas textiles a lo largo de la antigüedad clásica.

Los trabajos en lana eran tradicionalmente una tarea femenina, tanto en Roma como en Grecia. El hilar fue considerado hasta tal punto un estereotipo del sexo que, como hemos visto, incluso en los enterramientos de las edades bárbaras, un huso servía para identificar el cuerpo como perteneciente a una mujer. El lector recordará las primeras referencias al trabajo de la lana realizado por mujeres: las Tablillas de Pilos, la épica homérica (la advertencia de Héctor a Andrómaca para que regrese a su telar). La descripción de Jenofonte en los «Recuerdos de Sócrates» y el «Económico», el tejido del «peplos» para Atenea Polias. El título del poema de Erina «La Rueca», y el predominio de trabajadoras de la lana en la lista de las mujeres manumitidas en Atenas entre el 349 y el 320 a. C. (29). Insistimos también en que el griego Plutarco destacaba la masculinidad de Fulvia haciendo notar que «no se preocupaba de hilar». La reina fenicia Dido, que en muchos aspectos estaba modelada como las reinas homéricas, tenía una sutil tacha: Virgilio no la mostró nunca hilando o tejiendo. Así, entre los romanos el hilar fue siempre una tarea femenina. La inscripción sepulcral del arquetipo de matrona romana, Claudia, muestra claramente esta asociación:

> «Forastero, lo que tengo que decir es corto. Párate y lee esto. Esta es la triste tumba de una hermosa mujer. Sus padres la llamaban Claudia. Amaba a su marido con todo su corazón. Tuvo dos hijos, a uno de los cuales lo dejó en la tierra, al otro lo dejó bajo la tierra. Fue encantadora en su conversación y su conducta fue la apropiada. Cuidó de su casa e hilaba la lana.» (30)

Las novias romanas al estilo antiguo adornaban con guirnaldas de lana el dintel de la puerta de su nuevo hogar. Cuando Augusto deseó infundir el respeto a las antiguas virtudes entre las sofisticadas mujeres de su hogar, las puso a trabajar la lana y las hizo vestirse con sus tejidos hechos a mano (31). Muchas mujeres de las clases bajas, esclavas y libres, estaban también empleadas en el trabajo de la lana, y a la vez en el hogar y en establecimientos de pequeña escala industrial, donde se juntaban los trabajadores con las mujeres como tejedores y pesadores de balas de lana (32). El hila-

---

(29) «Inscriptiones Graecae», 1873, 2.1553-78. M. Tod, «Epigraphical Notes on Freedmen's Professions», pp. 10-11.

(30) «Corpus Inscriptionum Latinarum», 1863, 1.2.1211. Durre, «Eloge Funèbre», p. 9.

(31) Suetonio, «Augusto», p. 73.

(32) Maxey, op. cit., p. 31. El pesaje de la lana es el único trabajo de supervisión que se encomendaba a una esclava en una casa de la clase alta (Treggiari, «Women in Domestic Service in the Early Roman Empire»).

do, sin embargo, continuó siendo un trabajo exclusivamente femenino. Pero las mujeres no se limitaban sólo a hilar.

Los trabajos de lavandería eran realizados por mujeres y hombres, a diferencia de la Atenas clásica, donde esta ocupación estaba limitada a las mujeres. Que los hombres trabajaran como tejedores es probablemente el resultado de la organización de esta tarea en industrias pequeñas durante el período romano. En Pompeya, las mujeres trabajaban en los molinos, donde se molía el grano. Y encontramos una mujer propietaria de fincas y una prestamista (33). Las libertas, ya que a menudo venían del Este, vendían frecuentemente artículos de lujo o mercancías exóticas tales como tintes de púrpura o perfumes. Vendían además muchas mercancías selectas como vestidos y alimentos, y trabajaban como carniceras e incluso como pescadoras, pregonando su mercancía.

Las ocupaciones de las mujeres en Pompeya son un buen ejemplo de los tipos de actividad económica que realizaban. Además, las inscripciones sepulcrales de muchas mujeres en todo el mundo romano indican la forma en que se ganaban la vida. Se encuentran trabajos tan bajos como «mercader de judías» o «vendedora de clavos», y tan altos como «empresaria comercial» o «médico». Los nombres de mujeres estampados en tuberías y ladrillos registran también su relación con las actividades de la construcción —desde la propiedad de un taller de fabricación de ladrillos o de cortar piedras, por parte de una mujer de la clase alta, a la participación real en la fabricación de materiales de construcción por trabajadoras de clase baja que participan en el trabajo de albañilería (34).

La mujer mejor conocida en Pompeya es Eumaquia, una mujer de negocios cuya familia fabricaba ladrillos. Era la patrona de los que erigieron su estatua. Ella, a su vez, donó a la ciudad pórticos, columnatas, y una cripta, y erigió una imponente tumba para ella misma.

La selección de una mujer como patrona («patrona») de un gremio de hombres («colegium») no era en absoluto única. Unas cuantas mujeres son conocidas por haber servido como patronas de gremios, ya fuera por sí mismas o simultáneamente con patronos que solían ser sus maridos; no obstante, las mujeres abarcaron menos del cinco por ciento del número de patronos conocidos a lo largo del Imperio (35). En respuesta a la gratitud y al elogio otorgados por el gremio, los patronos y las patronas —que eran ricos e influyentes— debían conceder favores a los agremiados. Las mujeres podían pertenecer a las comunidades religiosas y funerarias, y de

(33) Sobre Pompeya, véase H. H. Tanzer, «The Common People of Pompeii», y Michele d'Avino, «The Women of Pompeii».

(34) Helen Jefferson Loane, «Industry and Commerce of the City of Rome» (50 B.C.-200 A.D.), pp. 103-5, 110-11.

(35) Véase J. P. Waltzing, «Etude historique sur les corporations professionelles chez les Romains jusqu'à la chute de l'Empire d'occident», 1:348-49, y 4:254-57; Guido Clemente, «Il patronato nei collegia dell'imperio romano».

hecho algunas tuvieron altos cargos en ellas. Como mínimo se elegían dos mujeres como patronas de las sinagogas. Pero no hay evidencia de que a las mujeres se les permitiera pertenecer a los gremios profesionales o de oficios de los hombres, incluso cuando realizaban el mismo trabajo.

Muchas mujeres trabajaban como camareras en tabernas y en mostradores sirviendo bebidas y comidas. Éstas eran elegidas sin duda por su habilidad para atraer clientes, y a veces las tabernas tenían arriba habitaciones para la prostitución. Los nombres de las camareras y las prostitutas se encuentran garabateados en las paredes de Pompeya. Los «graffiti» se refieren a los vicios y atractivos de las mujeres, e indican que algunas podían coseguirse por dos «asses» —el precio de una hogaza de pan. Pero esto debió ser escrito como insultos más que como precio real. El precio más alto de una mujer estaba en unos dieciseis «asses» (36).

Las prostitutas provenían de distintos orígenes étnicos. Las prostitutas extranjeras serían atractivas tanto para los nativos que se encontraban en Pompeya, como para los hombres que querían probar mujeres exóticas. Es imposible determinar el estatus de las mujeres que trabajaban en burdeles mediante la información dada por los «graffiti», pero parece probable que fueran esclavas o libertas. La prostitución estaba reconocida y sujeta a impuestos, y los burdeles eran vistos por algunos como una respetable inversión, pero la comedia romana muestra que los esclavistas que comerciaban con prostitutas eran despreciados (37). Pocas mujeres respetables escribieron «graffiti» electorales, pero las que se mezclaban con las multitudes —las camareras y prostitutas— son responsables de muchas pintadas de esta clase (que incidentalmente indicaban que sabían escribir): por ejemplo, «Sucula (pequeña guarra) te pide que hagas edil a Marco Cerrinio».

Muchas libertas siguieron trabajando para sus anteriores propietarios tras la manumisión. Las esclavas encargadas de actividades orientadas al sexo femenino dentro de la casa —tales como doncellas de señoras y comadronas— tenían una buena oportunidad de ser liberadas por sus señoras, y los esclavos podían serlo por el amo. Los esclavos libertos estaban legalmente obligados a prestar servicio, tanto tiempo como el que habían necesitado para aprender su propio medio de vida. Las prostitutas estaban exentas de la obligación de proseguir como tales; pero a menudo no tenían otra manera de vivir. Las mujeres de estatus alto y las de más de quince años estaban exentas también, y así, en la práctica, eran mujeres que se casaban con el consentimiento de su amo (38). Julia Febe, una li-

---

(36) Sobre el precio de las prostitutas, véase Richard Duncan Jones, «The Economy of the Roman Empire», p. 246.

(37) Ramsay MacMullen, «Roman Social Relations, 50 BC to AD 284», pp. 86-87.

(38) Exenciones de la «operae»: prostitutas, «Digesta», 38; alto estatus, 38.1.34; sobre cincuenta, 38.1.35; casadas con sus patronos, «Código Justiniano», 6.39; casadas con la aprobación de los patronos, «Digesta», 31.8.48.

berta de Julia, hija de Augusto, permaneció junto a su «patrona» y sólo dependió de sí misma cuando Julia fue exilada (39). Dorcas, la doncella («ornatrix») de Livia, era una liberta (40). Las libertas, especialmente las criadas y las doncellas sin habilidades cotizadas, seguramente agradecían la oportunidad de contar con la seguridad del servicio a su amo y de seguir viviendo en la casa, lo que era preferible a ser abandonadas a la pobreza.

El destino de las mujeres muy pobres sólo puede suponerse. Seguramente estaban peor que las esclavas, pues éstas al menos eran una propiedad y, por lo tanto, cuidadas de un modo proporcional a su valor. Algunas libertas, también podían haber sido capaces de contar con la buena voluntad de sus anteriores amos. Suponemos que muchas mujeres pobres e inexpertas se mantuvieron mediante la prostitución. Algunas ni siquiera tenían la seguridad de un burdel y practicaban su oficio de puertas afuera bajo las arcadas (41). De hecho la palabra «fornicar» se deriva de la palabra latina para bóveda(*).

La lismona y el valor de la mujer

Comenzando al final de la República, el gobierno romano mantuvo unos programas de asistencia pública, pero la mayoría de ellos beneficiaban a los hombres y a los jóvenes libres. Las limosnas estaban motivadas no tanto por razones humanitarias como por las necesidades de los políticos de mantener la paz entre los ciudadanos y de ganarse el favor de las multitudes. Así, Publio Clodio hizo una donación de trigo para ganar votos. Ya que las mujeres, aunque ciudadanas, no podían votar, y no era probable que el hambre las llevara a la revolución, apenas había intención de incluirlas en estas donaciones. Además, incluirlas hubiera significado reducir la parte de los hombres, y el benefactor no habría ganado el afecto de los que había beneficiado. La donación imperial de trigo sólo podía sustentar a un hombre. Para algunos, esta limosna complementaba otras fuentes de ingresos, y de esta manera podía sostenerse una familia. Pero cualquier hombre en Roma que se mantenía totalmente de la donación no podía compartirla con una mujer o con sus hijos. Factores parecidos operaban en los programas asistenciales, repartos ocasionales y convites públicos establecidos por benefactores públicos en varias ciudades de Italia. A las mujeres, en su totalidad, normalmente les daban menos; esta discriminación existía incluso cuando el donante era una mujer, ya que sólo la gratitud de

(39) Suetonio, «Augusto», 65.2
(40) «Corpus Inscriptionum Latinarum», 1863, 6.8958.
(41) Juvenal 11, 172-73. Horacio, «Epístolas», 1.14.21; «Sátiras», 1.2.30.
(*) N. del T. Esta palabra es «fornicatus».

los hombres era deseable para las mujeres acaudaladas (42). Sólo se recuerda una comida pública para mujeres con exclusión de los hombres. Fue éste un convite para las «curia mulierum» de Lanuvium a final del segundo o principios del tercer siglo, en una ocasión en que los hombres recibieron un reparto de dinero (43).

Los niños eran mantenidos mediante programas especiales, de acuerdo con la política estatal de aumentar la tasa de nacimientos. Estos programas, puesto que apuntaban al futuro reclutamiento de soldados, favorecía más a los jóvenes que a las muchachas. Augusto incluyó chicos de menos de once años entre los elegibles para los repartos irregulares («congiaria») que hacía en ocasiones especiales, y Trajano añadió cinco mil niños a los adultos en la distribución de trigo en la ciudad de Roma (44).

Los programas regulares de distribución de alimentos para el sustento de los niños fueron creados por Trajano. De acuerdo con las inscripciones Veleia (Elea), una ciudad del sur de Italia, la ración mensual era de dieciséis sestercios para los niños, doce para las niñas, doce para los niños ilegítimos y diez para las niñas ilegítimas. Los niños eran mantenidos probablemente hasta los diecisiete o dieciocho años; las niñas hasta los catorce, edad en la que se esperaba que se casasen. De los trescientos beneficiados, sólo treinta y seis eran niñas. Como Richard Duncan-Jones sugiere, esta razón puede no reflejar la proporción real entre los dos sexos en la población de Veleia (45). Los requisitos para elegir los receptores de los «alimenta» son inciertos, pero si a cada familia se le permitía recibir sólo una porción, era probable que alistasen a un chico antes que a una chica, ya que la ración del chico era mayor y duraba más tiempo.

Los planes de alimentación privados fueron iniciados antes que los mantenidos por el Estado. La primera fundación alimenticia recordada fue creada por T. Helvio Basila en algún momento del tercer cuarto del siglo I d. C. (46). La dádiva fue para las niñas de Atina, en el sur de Italia, sin distinción de sexos. Al menos una generación después, Plinio estableció un fondo en Como, en el nor-

---

(42) Sobre limosnas y programas de asistencia, véase A. R. Hands, «Charities and Social Aids in Greece and Rome», que ofrece la traducción al inglés de los textos más relevantes; Duncan-Jones, op. cit.; Denis Van Berchem, «Les distributions de blé et d'argent à la Plèbe romaine sous l'empire», que cita el caso de mujeres receptoras de grano. Se trata de Malia Emiliana, quien utilizó a su favor el derecho de algún miembro varón de su familia, o le fue concedido un extraordinario privilegio, o como dice Van Berchem (pp. 42-43), fue la receptora de alguna caridad especial como viuda.

(43) Sobre la «curia mulierum» de Dessau: «Inscriptiones Latinae Selectae», 6199, véase cap. VIII, nota 112.

(44) Augusto: Suetonio, «Augusto», 41; Trajano: Plinio, «Panegírico de Trajano», 26.28.1-3.

(45) Duncan-Jones, op. cit., p. 301.

(46) Dessau: «Inscriptiones Latinae Selectae», 977.

te de Italia, para la subsistencia de los niños y niñas nacidos libres (47).

Esta fundación probablemente mantuvo a setenta y cinco niñas y cien niños. Las cuantías de las raciones se conocen por una fundación privada del siglo II en Tarracina: siguiendo la política gubernamental de dar más a los chicos que a las chicas, esta fundación, creada por una mujer, Celia Macrina, suministraba mensualmente raciones a cien niños a razón de veinte sestercios para los varones y dieciséis para las hembras (48).

La miopía de los programas alimentarios y limosnas, que favorecían a los varones, no inducía a los padres pobres a criar mayor número de hijas, que habían de ser las madres de la siguiente generación de soldados. Por tal razón, se crearon algunos fondos públicos y privados en beneficio exclusivo de los jóvenes. En memoria de su esposa, Faustina la Vieja, Antonino Pío estableció las «puellae Faustinianae» y Marco Aurelio fundó las «novae pullae Faustinianae» honrando la memoria de su mujer, Faustina la Joven (49). En el tercer cuarto del siglo II d. C., una hija de C. Fabio Agripino creó un fondo de alimentación en Ostia para niñas en memoria de su madre (50). La donación de Fabio seguramente completó un sistema alimentario costeado por el gobierno en Ostia, cuyas beneficiarias eran fundamentalmente las muchachas. Todos los fondos para muchachas eran creados a pequeña escala. A falta de información, el lector es libre de imaginar cómo sería el pasar la mayor parte de la vida en la esclavitud, con algunos años como liberto, o ser una mujer pobre en Roma. El matrimonio y las amistades pueden haber proporcionado alguna satisfacción, especialmente a los esclavos y esclavas que habían perdido las huellas de sus parientes consanguíneos. Los lazos matrimoniales entre las clases bajas eran al menos tan estables como entre los sofisticados romanos de la clase alta, aunque los amos no siempre respetaban las relaciones conyugales de los esclavos.

A pesar de la disponibilidad sexual que constituía una realidad en la esclavitud, no existe evidencia de que las libertas fueran especialmente más promiscuas que las mujeres que no sufrieron la esclavitud (51). Una liberta permanecía bajo la tutela de su patrón; éste era a veces su marido o el amo del mismo; y esta vigilancia, mientras mantenía a la mujer en una posición subordinada, era probable que fortaleciese el vínculo matrimonial. Los lazos de afecto y deber eran tan fuertes que se mantenían en algunas parejas aún

(47) Plinio, «Epístolas», 7.18.
(48) Dessau: «Inscriptiones Latinae Selectae», 6278.
(49) «Hist. Aug.»: «Antonino Pío», 8.1; «Marco Aurelio», 7.8; 26.6.
(50) «Corpus Inscriptionum Latinarum», 1863, 14.4450.; Duncan-Jones, op. cit., pp. 228-29, n.° 641.
(51) Treggiari, «Libertine Ladies», p. 198.

después del divorcio, hasta el punto de conceder una tumba adecuada a una ex-esposa (52).

Es probable que el afecto fuese el motivo fundamental para casarse entre las clases bajas. Así, las alianzas políticas que fomentaban los sucesivos casamientos y divorcios entre la clase alta no eran un factor importante excepto para los que querían ascender socialmente. Es difícil asegurar si el divorcio era frecuente entre las clases bajas ya que no era probable que se conmemorase en las lápidas. Pero algunas inscripciones funerarias indican que los venerables ideales romanos podían florecer entre las clases que se reclutaban de los grupos étnicos no romanos o recientemente romanizados: los matrimonios eran muy duraderos y se elogiaba a las mujeres por haberse casado sólo una vez.

(52) Kajanto, «On Divorce among the Common People of Rome».

EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA RELIGIÓN DE LOS ROMANOS

> «Querida, sinceramente deseo verte lo antes posible, y morir en tus brazos, ya que ni los dioses a quienes has piadosamente adorado, ni los hombres a quienes siempre he servido nos han mostrado agradecimiento alguno.»
>
> Cicerón a su esposa, Terencia,
> Brindisi, 29 de abril, 58 a. C. (1).

Esta división del trabajo —la atención a los poderes celestiales por las mujeres y el cuidado de los mundanos por los hombres— no sería una sorpresa para cualquiera que esté familiarizado con las costumbres italianas incluso de hoy en día. Pero también es necesario indicar que Cicerón ha simplificado los hechos por efectismo retórico, y que la dicotomía es más ideal que real, pues la vida de un romano también estaba cargada de deberes religiosos, mientras que una mujer como Terencia estaba principalmente ocupada con el cuidado de su familia y las finanzas. Para Terencia la participación en la religión podía ser tanto una obligación como un placer.

La religión romana era básicamente de dos clases: existían los cultos autóctonos que mantenían al Estado y eran mantenidos por éste y existían los cultos orientales importados —incluyendo el de Isis—, la más intrigante de todas las deidades romanas. La religión proporcionó una salida a aquéllos cuyas vidas estaban circunscritas a otro camino: algunos cultos —evidentemente los más populares— ofrecían oportunidades para la alegría y el descanso. Los romanos tenían festivales reservados a las mujeres, análogos a las Tesmoforias de los atenienses, en los que la embriaguez, los gestos obscenos, y el comportamiento impúdico era lo normal. También tenían religiones místéricas como las de Eleusis, que ofrecían la tranquilidad de una feliz resurrección. Por otro lado, muchos cultos que no proporcionaban una satisfacción particular al fiel, tenían que ser mantenidas a fin de evitar la cólera de una diosa menospreciada. A menudo estos cultos tenían sus propias y particulares pléyades de prescripciones para el devoto: abstinencia de ciertas comidas o del sexo, y la puntillosa realización de ceremonias rituales —frecuentemente inexplicables— en momentos indicados.

(1) Cicerón, «Cartas a sus amigos», 14.4.

Entre los numerosos cultos desarrollados por los romanos a fin de conseguir la ayuda divina para propósitos prácticos, estaban los designados para defender ideales de conducta femenina. El genio romano para la organización se refleja en la clasificación de categorías de mujeres y de sus cualidades deseables, y en la creación de cultos apropiados a estas categorías. Las mujeres eran clasificadas, de acuerdo a la distinción de clase, entre plebeyas y patricias por un patrón moral que separaba a las mujeres respetables de las que seguían profesiones desacreditadas, por la edad y por si eran esclavas o libres. El estatus matrimonial era también una subdivisión fundamental por la que se clasificaba a las mujeres, incluyendo las siguientes distinciones: joven virgen, adulta soltera, esposa, esposa casada una sóla vez («univira»), y viuda.

Protectora de las fortunas de las mujeres

Los diversos cultos de «Fortuna» (Suerte o Fortuna) que surgieron del amparo de la diosa a las vidas de las mujeres, muestran la utilización por parte de los romanos de las sanciones religiosas para fomentar un comportamiento socialmente deseable (2). Identificable en el panteón romano por su timón, su esfera y su cornucopia, el significado de Fortuna para las mujeres se centró en el último de sus símbolos pues era la responsable no sólo de los frutos de la tierra, sino también de la madurez física de las mujeres y de su realización sexual.

«Fortuna Virginalis» o Virgo (Virgen), era la patrona de las jóvenes al llegar a la mayoría de edad. Las adolescentes dedicaban a esta diosa las pequeñas togas que llevaron en su adolescencia (3). Tras la dedicatoria, una joven se ponía la estola, el vestido por el que se distinguía a una respetable matrona de una prostituta vestida con toga. Ceremonias análogas para los jóvenes, que incluían el ponerse el vestido de los hombres («toga virilis») y la consagración de la primera barba, eran claramente ritos de pubertad y no estaban ralacionados, de una forma directa, con el matrimonio. Pero ya que la pubertad y el matrimonio coincidían a menudo en el tiempo en la vida de una joven, la ofrenda de sus vestidos de infancia podía señalar ambas ocasiones.

Después de su matrimonio una novia pasaba bajo protección de «Fortuna Primigenia» (primera en nacer, primordial o primera-para-el-padre) de Preneste, que era patrona de las madres y de los

(2) Sobre los numerosos cultos de la diosa Fortuna —muchos de los cuales no eran específicos de las mujeres— véase W. H. Roscher, «Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie»; Wissowa, op. cit.; Jean Gagé, «Matronalia», y Robert E. A. Palmer, «Roman Shrines of Female Castity fron the Caste Struggle to the Papacy of Innocent I».

(3) Arn. 2.67; un relieve en la Ara Pacis de Augusto muestra una joven vestida con una toga en una ocasión ceremonial.

nacimientos, y también una deidad oracular. El culto de Fortuna de Preneste, sin embargo, no estaba limitado a las mujeres, ya que los hombres estaban interesados en su promesa de virilidad, éxito material y prosperidad económica. Tenía varios templos, uno de ellos en el Quirinal, que fue ofrendado en el 204 a. C., antes de una batalla contra Aníbal, y que fue realmente dedicado en el 194 a. C., junto a una cantidad de templos dedicados a distintas deidades. Esto ocurrió al año siguiente a la movilización de las mujeres por el rechazo a la ley de Opiano (ver pág. 202); la construcción del templo sirvió para confirmar y rubricar las expectativas tradicionales que los romanos seguían manteniendo respecto a sus mujeres, a pesar del rechazo a la ley.

Algunos cultos a Fortuna fueron fundidos con otros exclusivamente femeninos, y muchos de éstos se limitaron a las «univirae». Se construyó un templo de Fortuna Virgo cerca de otro dedicado a la Buena Madre («Mater Matuta») en el mercado de ganado («Forum Boarium») (4). La fundación de ambos templos se cree que fue hecha en un remoto pasado, ya que por tradición se atribuían a Servio Tulio, el sexto rey de Roma; estando situados cerca uno del otro, ambos templos sufrieron la misma historia de incendios y restauraciones. Que los dos cultos estuviesen unidos se demuestra por su situación y por los hechos en que participaron el día de la consagración, 11 de junio, y en que las «univirae» estaban relacionadas con ambos. La fiesta de la «Mater Matua» —las Matralia— podía ser celebrada sólo por matronas respetables. En un rito presentaban a una esclava, a quien después expulsaban con violencia física; una interpretación literal de esta expulsión es que era una demostración de que el culto a la «Mater Matuta» estaba limitado a las matronas. En otro rito se destacaba el papel familiar de la tía, pues las mujeres encomendaban los hijos púberes de sus hermanos y de sus hermanas al cuidado de la diosa. El templo de Fortuna en el mercado de ganado se confundía o relacionaba con un culto a la Castidad de las Patricias («Pudicitia Patricia»). El templo contenía una estatua con velos que sólo podía ser tocada por las «univirae». Existe alguna duda sobre lo que representaba la estatua. Algunos creían que era una figura de Servio Tulio, el fundador del culto; otros suponían que representaba a la diosa Fortuna; otros pensaban que la estatua representaba a Castidad («Pudicitia»). Según un relato de Livio, Virginia, una patricia, fue excluida del culto a «Pudicitia Patricia» porque otras mujeres consideraron que se había degradado a sí misma casándose con un plebeyo (5). En el 296 a. C., en respuesta a este insulto, dedicó una capilla y un altar a la Castidad de los Plebeyos. Este culto, limitado a las «univirae» de la cla-

(4) Sobre Matuta, véase Ovidio, «Fastos», 6.475-768; Plutarco, «Cuestiones romanas», 16.17; «Moralia», 492d y Robert A. Palmer, «Cupra, Matuta y Venilia Pyrgensis», pp. 295-96.

(5) Livio, 10-23; Propercio, 2.6.25.

se plebeya, afirmaba que las matronas plebeyas mantenían los mismos ideales conyugales que las patricias. Pero al año siguiente, el 295 a. C., fue afligida por el descubrimiento de que algunas matronas eran culpables de adulterio. Estas fueron multadas, y se utilizó el dinero para erigir un templo de Venus la Complaciente («Obsequens»), que iba a servir de continua admonición a las mujeres (6).

Las gloriosas hazañas de la madre y la esposa del infame Coriolano ocasionaron la creación de un culto a la Fortuna Femenina («Fortuna Muliebris»). En el 491 a. C., Coriolano, un traidor, amenazaba conducir a los Volscos contra Roma, cuando una delegación de mujeres dirigidas por su madre y su esposa le visitaron en su campamento y le disuadieron (7). El lugar donde ocurrió el encuentro, aproximadamente a cuatro millas fuera de Roma, era el sitio donde se fundó el culto; el culto de «Fortuna Muliebris» se limitó también a las «univirae».

La Fortuna Viril («Fortuna Virilis») era un culto relacionado con la fortuna sexual de las mujeres. El 1 de abril multitudes de mujeres se reunían en los baños públicos de hombres para ceremonias en honor de la Fortuna Viril. La diosa era probablemente igual a la Fortuna de los Baños («Balnearis»). Según la explicación tradicional, los baños eran el sitio adecuado para un culto a la fortuna sexual, porque allí los hombres mostraban la parte del cuerpo que interesaba al culto. No se sabe si los hombres eran alejados de los baños durante la ceremonia, ni si la adoración a la diosa fue siempre asignada a todas las mujeres «bastardas» (significando plebeyas) o si fue limitada a las cortesanas y las prostitutas («humiliores»). Parece probable que las mujeres respetables no participasen, al menos después de que el culto a Venus, Transformadora de Corazones [hacia la virtud] («Verticordia»), se creara durante la guerra contra Aníbal, como una admonición pública a las adúlteras (8). Venus, Transformadora de Corazones, fue honrada por respeto a la armonía doméstica y a una fiel vida conyugal, y fue venerada por mujeres respetables el 1 de abril, día sagrado también para la Fortuna Viril. De esta manera, se dramatizó la dicotomía entre mujeres respetables y prostitutas: en el primer culto una apoteosis de ideales conyugales; en el último, las relaciones sexuales no tenían nada que ver con el matrimonio.

Incluso las fuentes paganas de la historia de los primeros cultos no son objetivas. Por ejemplo, un informe de Livio sobre la religión, así como sus leyendas sobre mujeres con altos ideales, de principios de la República, coloreadas por su visión de que la sociedad romana había sufrido una degeneración moral. Livio señaló, por ejemplo, que el altar de Castidad Plebeya fue deshonrado por mujeres impuras —no sólo matronas, sino mujeres de todas clases—

(6) Livio, 10.31.9.
(7) Livio, 2.40.12.
(8) Valerio Máximo, 8.15.12; Plinio, «Historia Natural», 7.120; Solino, 1. 126.

y de este modo cayó al final en el olvido (9). En el área de la historia social, la intención de Livio no era sólo la de registrar los hechos del pasado, sino presentarlos creativamente como propaganda para la legislación matrimonial de Augusto. Este utilizaba abiertamente la religión para promover sus ideales sociales. Restauró muchos templos y, en lo que concierne a las mujeres, puso gran énfasis en los cultos dedicados a la maternidad, castidad y lazos familiares. Algunas mujeres, especialmente miembros de la casa imperial, realizaron los cambios requeridos por las ceremonias religiosas. Pero las restauraciones religiosas, como la legislación matrimonial, no parecen haber tenido una influencia notable sobre la moralidad pública. La falta de éxito de Augusto en conseguir algún cambio permanente debe juzgarse por el informe del satírico Juvenal del final del primer siglo d. C., sobre las relaciones homosexuales de Tulia y Maura en el mismo altar de Castidad, recordando que Juvenal pintó un cuadro distorsionado de las prácticas que quería condenar:

> «¿Se han preguntado por qué algunas mujeres hacen duros comentarios y gestos obscenos cuando pasan por el Templo de la Castidad? Allí es donde se paran todas las noches para aliviarse y orinar sobre la diosa. Luego atan un falo a la estatua y se turnan para montarse sobre él. A la mañana siguiente, algún marido de camino hacia su trabajo se resbala en el charco.
>
> ¡Dios mio!, los sagrados misterios de la especial Diosa de las Mujeres (Bona Dea) ya no son secretos. Las mujeres van a excitarse con vino y música salvaje; se vuelven locas; gritan y se retuercen —adoradoras de Falo—. Y el sexo. Gimen y se estremecen con lascivia; una corriente constante se desliza por sus piernas. Las matronas aristocráticas desafían a las rameras profesionales —y las vencen—. No se trata propiamente de juegos, sino de un negocio y muy serio. Podrían poner en ridículo a cualquier hombre mayor, incluso a Príamo o a Néstor. Ahora, su lujuria no puede esperar; muestran sus pretensiones y el templo vibra con el grito: "¡Traednos a los hombres!". Muy pronto, necesitan reemplazantes; cuando los hombres se han agotado, se lanzan sobre sus criados y si no hay criados arrastran a cualquier mendigo. Si no pueden encontrar a ningún hombre, recorren los establos y violan a los asnos.
>
> Si solamente pudiéramos salvar de este libertinaje las antiguas ceremonias de nuestros ritos públicos; pero el mundo entero sabe cómo fueron deshonradas cuando Clodio, vestido como una mujer, celebró las ceremonias sagradas a las cuales ni un ratón macho puede asistir; donde incluso las imágenes masculinas habían de ser tapadas como parte de la ceremonia. En los tiempos antiguos, ¿quién se hubiera atrevido a deshonrar los ritos sagrados y los objetos rituales y a despreciar a los dioses? Ahora hay un Clodio para cada templo. No podemos ni siquiera tratar de encerrar a las mujeres para contenerlas. ¿Quién guardaría a los guardianes?» (10)

---

(9) Livio, 10.23; Festo, 270L.
(10) Juvenal, 6.306-48.

Juvenal señala que las mujeres habían dejado de honrar a los cultos pasados de moda y creados para ellas ya en el 63 a. C., aludiendo al tiempo en que un hombre, Publio Clodio, estuvo presente en los ritos de la «Bona Dea», una diosa cuyo culto se suponía celebrado únicamente por mujeres. César se divorció de su esposa Pompeya tras este escándalo, ya que se rumoreó que ella había incitado a Clodio a la profanación de estos ritos. Juvenal, en su enciclopédico catálogo de las mujeres viciosas, no dudó en incluir a una emperatriz, pero se cuidó de criticar a las Virgenes Vestales. En el caso de éstas, si la acusación de impureza fuese cierta, las consecuencias habrían sido importantes para el estado.

Los privilegios de la virginidad

Vesta (la griega Hestia) era la diosa del hogar, tanto público como familiar. El hogar con su eterna llama simbolizaba la continuidad de la familia y de la comunidad, y la extinción del fuego era un asunto grave. Cuidar del hogar familiar era responsabilidad de la hija de la casa. (Freud sugirió que las mujeres cuidaban del hogar porque su anatomía, a diferencia de la de los hombres, suprime la tentación de apagar el fuego orinando en él) (11).

Ya que una virgen no pertenece a ningún hombre, podía encarnar a la colectividad, a la ciudad: podía pertenecer a todos. Así, las hijas jóvenes de los primeros reyes romanos cuidaban del hogar real del que probablemente se derivó el culto estatal de Vesta. En algún momento del remoto pasado, el servicio del culto estatal de Vesta fue asumido por las vírgenes sacerdotisas conocidas como Vestales. Su principal tarea era cuidar del fuego en el templo de Vesta, y la Vestal que dejase apagar el fuego incurría en la pena de flagelación. Además del servicio de Vesta, las Vestales actuaban en otras áreas de la religión romana. Más paradójica era quizá su participación en los ritos agrícolas y de fertilidad. Parece como si la virginidad no fuese sinónimo de esterilidad, y fuese compatible con la fertilidad. La pureza y la integridad pueden ser consideradas como una provisión de fertilidad, aunque no puede asegurarse que los romanos tuvieran claramente formulada esta idea cuando asignaban diversas tareas a las Vestales.

En los comienzos de Roma probablemente sólo había una Vestal sirviendo a la vez, ya que las madres potenciales no podían reservarse, para el servicio religioso (12). En tiempos históricos existía una cofradía de seis Vestales con distinta edad. Todas habían ingresado entre los seis y los diez años, y estaban obligadas a permanecer vírgenes durante los treinta años de servicio, tras los cuales

(11) Freud, op. cit., p. 51.

(12) Robert E. A. Palmer, «The Archaic Community of the Romans», p. 53, nota 1; Kurt Latte, «Römische Religionsgeschichte», pp. 108-11.

recibían dotes y eran libres de casarse, aunque la mayoría permanecían solteras.

Los romanos eran puntillosos en los asuntos religiosos; no había lugar para las faltas. Pero fue difícil mantener la castidad durante los aproximadamente mil años de historia de las Vestales, hasta que la orden se disolvió en el 394 d. C. (13). Incluso en las leyendas sobre los comienzos de Roma, una Vestal llegó a ser la madre de Rómulo, el venerado fundador, y de su hermano gemelo Remo (14). Más tarde, a las Vestales consideradas culpables de violar su castidad se las condenó a ser enterradas vivas. La teoría consistía en que si la Vestal era inocente, la propia Vesta rescataría a su sepultada sacerdotisa, pero de hecho nunca fue salvada ninguna. Algo menos de diez Vestales son conocidas por haber sufrido esta ejecución, tanto porque la severidad del castigo era un revulsivo como porque durante algunos períodos de la historia de Roma, cuando había poco entusiasmo por la antigua religión, la conducta de las Vestales que entraban en la cofradía en un período de lasitud podían encontrarse, durante su servicio, enfrentadas a un gobierno interesado en imponer restricciones morales. En tales momentos, el mérito de las Vestales se atribuía a la grandeza del hogar que cuidaban. Cuando ocurrían calamidades, tales como la derrota de los romanos en Cannas (216 a. C.), las Vestales caían bajo sospecha, puesto que era posible que su mala conducta hubiera contribuido al desastre (15).

La continuidad de las Vestales es un ejemplo específico del principio firmemente establecido entre los griegos y la creencia romana que relaciona la virtud femenina con la salud del Estado. Aristóteles, culpó a las mujeres espartanas del deterioro de Esparta; Teopompo y Livio subrayaron la lujuria de las mujeres etruscas como factor agravante en la degeneración de Etruria; Juvenal repite constantemente que la podredumbre de las mujeres romanas es sintomática de una sociedad enferma; y finalmente Tácito, que es sincero en sus críticas a la clase dominante romana, también las condenó implícitamente mediante la alabanza del vigor de los Germanos (16):

> «Las mujeres germanas viven con su castidad protegida, no corrompida en los teatros y sus seducciones, en las fiestas y sus tentaciones. Nada saben los hombres y las mujeres de cartas secretas.
>
> El adulterio es muy raro en este extenso pueblo. El castigo es inmediato, y es prerrogativa del marido. En presencia de los parientes, el marido expulsa a la esposa de la casa, desnuda y con los ca-

(13) Zósimo, 5.38.
(14) Dionisio de Halicarnaso, 1.76-78.
(15) Livio, 22.57.2.
(16) Aristóteles: véase cap. III, arriba. Teopompo: Ateneo, 12. 517. Livio, 1.57.6 sobre la contienda entre un romano y una mujer etrusca. Juvenal, 6. Tácito, «Germania», 19.

bellos rapados, y la conduce a través del pueblo entero látigo en mano. No se perdona la castidad prostituida; ni la belleza ni la juventud ni la buena salud servirán para que estas mujeres puedan encontrar un marido. Allá, nadie se rie del vicio ni dice que el seducir o el ser seducido sean "cosa de los tiempos".

Aún mejor es que en estas tribus sólo se casen las vírgenes y hagan un acuerdo imperecedero, con las intenciones y promesas de una esposa. Así, toman sólo un marido, ya que sólo poseen un cuerpo y una vida, por lo que no habrán ulteriores pensamientos ni florecer tardío de deseos; y ellas podrán amar a sus maridos pero no tanto como al propio matrimonio en sí.

Es una deshonra el limitar el número de los hijos o matar a cualquier niño nacido después de que su padre haya dictado su última voluntad. Allá, en todas partes prevalecen más las buenas costumbres que las buenas leyes... Los niños son amamantados por sus propias madres y no dejados en manos de niñeras y amas de cría.»

El emperador Domiciano (reinó 81-96 d. C.), un contemporáneo de Tácito y Juvenal, también notó que existía relación entre la moralidad popular y la degeneración femenina. La campaña de Domiciano en favor de la virtud incluía el reforzamiento de la legislación matrimonial de Augusto y la restauración del altar de Castidad Plebeya. Además de castigos ejemplares a las Vestales, celebrando juicios capitales contra algunas de ellas y sus amantes (17).

Los juicios celebrados bajo Domiciano ponen de manifiesto el papel jugado por los políticos y los prejuicios personales de los jueces en el juicio de las Vestales y de sus amantes. En el primer juicio se permitió que las Vestales se suicidaran, y que sus amantes se exilaran. El segundo juicio muestra un incremento de severidad por parte del emperador, pues la Vestal culpable fue enterrada viva, y un amante con rango de *équites* fue azotado hasta la muerte de acuerdo con la antigua práctica. Por otra parte, a uno de sus amantes que era senador y había sido pretor le fue permitido elegir el exilio (18). La rivalidad política entre los hombres era seguramente la causa de muchas acusaciones contra las Vestales, por ejemplo, las persecuciones del 73 a. C. relacionando dos Vestales con Catilina y Craso (19). En los primeros tiempos, la rivalidad entre bandos provocó ataques, y así, en el 114 a. C. tres Vestales fueron acusadas (aunque sólo una condenada) por el supremo pontífice. Un tribuno —un magistrado plebeyo— pidió un nuevo juicio civil, y al año siguiente las otras dos fueron condenadas a su vez (20). El culto a Venus, Transformadora de Corazones, se reafirmó en esta época.

---

(17) Suetonio, «Domiciano», 8.3-5; Plinio, «Epístolas», 4.11.5.16; Robert E. A. Palmer, «Roman Shrines».

(18) Peter Garnsey, «Social Status and Legal Privileges in the Roman Empire», pp. 57-58.

(19) Cicerón, «Catilina», 3.9; Plutarco, Craso, 1; «Moralia», 89E.

(20) Sobre el episodio del año 114 a. C., véase, muy recientemente, Erich S. Gruen, «Roman Politics and the Criminal Courts, 149-78 B.C.», pp. 127-32.

Las vidas de las Vestales estaban severamente reguladas, pero en algunos aspectos eran las mujeres más emancipadas de Roma. Como señalabamos en nuestras discusiones sobre las diosas solteras, las mujeres más liberadas eran aquellas que no estaban ligadas a varones en una relación permanente. La emancipación de las Vestales era legal, más que «de facto», como la de las mujeres de la clase alta descrita en el capítulo VIII. En tiempo tan remoto como el de las leyes de las XII Tablas (451-450 a. C.) se estableció que una Vestal tenía que ser liberada del poder de su «pater familias» (21). Ya que a efectos legales una Vestal no tenía familia, no podía heredar de un pariente intestado, ni nadie podía heredar de ella si moría sin testar. Por otro lado, tenía derecho a hacer testamento. El pontífice supremo («pontifex maximus») elegía, supervisaba, algunas veces juzgaba y azotaba a las Vestales, pero no ejercía la tutela legal sobre ellas. Las Vestales no podían estar atadas por juramentos, ni estaban sujetas a las limitaciones testamentarias de la ley Voconia del 169 a. C. (22). Esta emancipación se desarrollaba seguramente con principios análogos a los que regían sobre ciertos sacerdotes. La palabra «lex» (ley) se deriva de «ligare» (atar). Los romanos al servicio de la religión estaban sujetos a ciertas limitaciones, pero no a las mismas que afectaban a la gente corriente.

En los privilegios disfrutados por las Vestales puede observarse la existencia de un mayor grado de libertad, en contraste con las restricciones impuestas a las mujeres corrientes. Eran las únicas mujeres a las que se les permitía conducir por la ciudad de Roma en un «carpentum», un carruaje de dos ruedas, que confería un estatus elevado a su ocupante. Como los magistrados, sacerdotes y hombres con ciertas distinciones, eran precedidas en las calles por un «lictor» (ayudante) que despejaba el camino ante ellas. Cuando otras mujeres eran relegadas por Augusto a las filas altas de asientos en las representaciones teatrales y en los juegos, las Vestales conservaban sus sitios en el podio imperial (23). Estos privilegios tenían tales implicaciones en el estatus que los «derechos de las Vestales» se otorgaban a veces a mujeres miembros de la familia imperial, siendo frecuentemente retratadas en las monedas como Vestales.

A pesar de los privilegios, las candidatas al sacerdocio iban siendo con el paso del tiempo más difíciles de encontrar. Las Vestales se reclutaban tradicionalmente entre las clases altas, aunque no eran necesariamente patricias. Los miembros de este grupo estaban relativamente liberados, y seguramente no querían imponer a sus hijas treinta años de castidad y de tareas monótonas. Los castigos de flagelación o muerte para la Vestal que pecaba también constituían

(21) Cayo, 1.145.
(22) Aulio Gelio, 1.12.9-12; Plutarco, «Numa», 10.3.
(23) Suetonio, «Augusto», 44.2-3; Vitrubio, 5.6.

un factor disuasorio. Además, las familias de la clase alta eran pequeñas, y una hija podía significar la diferencia entre la supervivencia y la extinción de la línea familiar. Los padres eran tan renuentes a ofrecer a sus hijas que, Augusto hábil y paradójicamente, como incentivo para aumentar la tasa de nacimientos, eximió al padre de tres hijos de esta obligación (24). También redujo los requisitos para la elección, de forma que las hijas de los libertos podían ser enroladas (25), aunque esto nunca fue necesario, pues durante el Imperio, el sumo pontífice, que estaba a cargo de la elección de las Vestales, era normalmente el mismo emperador, y pocos se atrevían a oponérsele.

Una diosa del nacimiento y de la muerte

Las sacerdotisas de Ceres eran las únicas mujeres además de las Vestales que tenían el prestigioso deber de administrar un culto estatal.

Ceres era una divinidad agrícola cuyo nombre se compone de la misma raíz que los verbos latinos «creare» y «cresco», que significan «producir» y «crecer». Así, Ceres era una diosa importante al principio de Roma, cuando la principal ocupación era la agricultura y la religión se orientaba hacia la prosperidad agraria. La diosa Tellus (Madre Tierra) estaba íntimamente asociada a Ceres en el campo de la agricultura, y ambas diosas se relacionaban especialmente con la producción de grano.

A Ceres y a Tellus les incumbía la fecundidad humana tanto como la productividad de los campos. Ambas eran diosas del matrimonio, pues está claro que el principal objetivo del matrimonio era la procreación. De este modo las novias, a quienes se culparía de un matrimonio estéril, honraban usualmente a Ceres y a Tellus. Existía también la tradición de que Ceres protegía a las esposas, ya que las leyes atribuidas a Rómulo por Plutarco establecen que si un marido se divorcia de su mujer por cualquier razón distinta al envenenamiento de sus hijos, la falsificación de sus llaves o el adulterio, la mitad de sus propiedades pertenecerán a su mujer y la otra mitad se consagrará a Ceres, y cualquiera que eche fuera a su mujer debe hacer un sacrificio a las deidades infernales.

El pasaje de Plutarco muestra que Ceres era aún más protectora de las esposas que lo que se había creído hasta ahora. El marido que «echa fuera a su esposa» debe interpretarse no como el que meramente la repudia sino que la vende realmente, y la pena capital era su castigo. El marido que vendiese su mujer sería consagrado a las deidades del infierno, y a esta consagración debe entenderse que seguía normalmente la ejecución. Que los maridos vendiesen realmente a sus esposas puede deducirse del hecho de que

(24) Aulio Gelio, 1.12.9.
(25) Dión, 55.22.5.

vendieran a sus hijos como esclavos como en los días de las XII Tablas (26). Una espoa, desde luego, cuando entraba en la clase de matrimonio que la colocaba en la posición legal de «hija» respecto a su maarido, podía ser teóricamente vendida.

Ceres estaba asociada tanto a la muerte como a la fertilidad, puesto que los muertos vuelven a la tierra. En el nivel humano, como señalamos antes en los capítulos III, IV, la mujer está especialmente interesada en preparar y llorar el cadáver; uno nace de la mujer y al morir retorna a ella. Tras una muerte se sacrifica un cerdo a Ceres en una familia romana. Además, en el culto público, Ceres era la guardiana de la muerte. La fosa en la tierra («mundus Cereris») era consagrada a la diosa y se la consideraba como pasaje al submundo. Este hoyo era descubierto tres veces al año para permitir que los espíritus de la muerte visitasen a los vivos. El agujero era dividido en dos secciones, y debe haber sido utilizado para guardar semillas (27).

En el 496 a. C. Roma había sufrido hambre, y tras consultar las profecías reunidas en los libros sibilinos, se acordó intentar ganar el favor de la diosa del crecimiento del trigo, construyéndole un templo. Este fue consagrado en las más bajas laderas de Aventino, en el 493 a. C. En este templo, Ceres fue asociada a Liber y Libera, que eran espíritus varón y hembra de la fecundidad, aludiendo al aspecto sexual de la fertilidad. Desde los primeros tiempos el culto de Ceres había sido administrado por un sacerdote («flamen Cerialis»), y debido al conservadurismo de la religión romana, el ministerio del «flamen» continuó. Pero con la fundación del templo en el Aventino, los magistrados plebeyos conocidos como ediles, se hicieron importantes también supervisando el culto. El templo proclamaba una victoria de los plebeyos, pues la competencia de los ediles era tanto política como religiosa, y el templo llegó a ser un centro de actividad política plebeya. Ceres del Aventino continuó así como diosa del trigo, pero su interés primario era la producción estacional de la tierra, («annona») para alimentación de todas las clases sociales en la ciudad. Los ediles supervisaban la producción y distribución del trigo. No sólo los ediles sino también otros políticos comprendieron que la atención al suministro y la libre distribución de grano eran medios de ganar apoyo pupular, y el retrato de Ceres en sus monedas proclamaba su lealtad a la causa popular.

La expansión de Roma la puso en contacto con otras religiones, y en el caso de Ceres, la diosa italiana fue asimilada a la griega Demeter. El culto a Ceres no fue modificado; los «flamenines» y los ediles continuaron su función, y los antiguos rituales, tales como atar antorchas encendidas a las colas de las zorras dejadas sueltas

(26) Plutarco, «Rómulo», 22.3; Henri le Bonniec, «Le culte de Cérès à Rome», pp. 86-88. Sobre los temas objetos de controversia, yo he seguido a las interpretaciones de le Bonniec.

(27) Latte, op. cit., pp. 141-43.

en el Circo Máximo, siguieron mucho después de que ningún observador comprendiera su significado. Pero en la segunda mitad del siglo tercero a. C., se adoptaron ritos griegos con el apoyo del Estado. La primera mención de la promulgación de estos ritos aparece en la descripción de los sucesos que siguen a la desastrosa batalla de Cannas, cuando era dudoso que los ritos de Ceres pudieran celebrarse, pues los contaminados por la muerte no podían participar, y todas las matronas romanas habían sufrido pérdidas (ver pág. 199).

El culto a Ceres helenizada estaba exclusivamente en manos de las mujeres. Se trajeron sacerdotisas griegas desde Nápoles o Veleia (Elea) para supervisar el nuevo culto. Estas sacerdotisas tenían garantizada la ciudadanía romana y mantenían posiciones de prestigio. Mitos y ritos acerca de Deméter se atribuían a Ceres. Liber y Libera, que habían estado asociados a Ceres en el culto anterior, fueron suplantados por Prosperina, el nombre romano de Perséfone, hija de Deméter. El mito central era el rapto y matrimonio de Proserpina, el lamento de Ceres, y la alegre reunión de madre e hija. Los ritos romanos, consistentes en una celebración anual («sacrum anniversarium Cereris») y Misterios («initia Cereris»), eran reminiscencias de las Tesmoforias y los Misterios Eleusinos en Atenas, discutidos en el capítulo IV. Como ocurre con otras celebraciones en las que sólo participaban mujeres, no hay mucho descrito en la litereatura, y en cualquier caso, los Misterios no estaban hechos para divulgarse; de todos modos, los detalles no están nada claros. Sin embargo, sabemos que existían ritos preliminares de purificación y abstinencia. Matronas y vírgenes participaban en el renacimiento del mito; quizá las matronas representaban la parte de Ceres, y las vírgenes a Proserpina. La cerda, un animal prolífico, era consagrada a Ceres y a Demeter, y así formaban parte de un sacrificio ritual. Las ceremonias también incluían la oferta de brotes de trigo en coronas y guirnaldas.

A diferencia de los Misterios Eleusinos, los de Ceres excluían a los hombres y gente de baja cuna. El culto en Roma del dios griego Baco había sido también una vez exclusivamente femenino; cuando se admitía a los hombres, aparecía el libertinaje. A ello siguió un escándalo nacional, que requirió la ejecución de miles de participantes, y un decreto del senado que hizo virtualmente imposible que los hombres acudiesen a las Bacanales (186 a. C.). Con este precedente, los Misterios de Ceres en Roma permanecieron limitados a las mujeres, y por esta razón nunca obtuvieron la prominencia de los de Eleusis. Además, como demostró Cyril Bailey, no fue hasta que los cultos orientales tomaron importancia, que la idea de misterio obtuvo algún arraigo en el mundo romano. Posiblemente las vagas esperanzas de inmortalidad sugeridas en los misterios griegos atrajeron menos al romano práctico que la promesa más segura de los cultos orientales (28).

(28) Cyril, Bailey, «Phases on the Religion of Ancient Rome», p. 197.

El culto de Isis era una de las muchas misteriosas religiones orientales que permanecen en fuerte contraste con los tradicionales cultos de la religión romana. El culto extranjero de la diosa griega Demeter había sido fácilmente aceptado por los romanos, que la asimilaron a su propia diosa Ceres. El culto de ésta y algunos cultos de Fortuna eran controlables, puesto que estaban limitados a las mujeres devotas. Asimismo, los cultos de Ceres, Fortuna y las Vestales estaban entrelazados con los intereses del Estado, más que dirigidos al beneficio de personas particulares. El culto de Isis es diferente a los otros que hemos estudiado. A través de él, las necesidades religiosas y emocionales de los hombres y mujeres de los mundos helenístico y romano podían ser expresadas y satisfechas. Isis se encontró con una resistencia oficial por parte de los romanos, pero acabó por tener una esfera de influencia en las ideas religiosas mayor que cualquiera de los cultos que hemos considerado anteriormente (29).

Isis era una divinidad nacional del antiguo Egipto, remontándose al menos hasta el 2.500 a. C., pero era una diosa con mitos y rituales tomados de muchos países cuando alcanzó las costas de Italia al final del siglo segundo a. C. El culto de Isis se había extendido a través del mundo mediterráneo, y se adaptaba fácilmente al lugar donde fuese llevado. A diferencia de los cultos romanos, en los que los detalles de las ceremonias y las categorías de los fieles estaban rígidamente prescritas, el de Isis era capaz de una flexibilidad ilimitada. La diosa fácilmente evitaba las incompatibilidades y las cualidades contradictorias. Así, se identificaba con muchas otras diosas mediterráneas, variando de Astarté de Fenicia, a Fortuna, Atenea, Afrodita, Hestia, Hera, Demeter y Artemisa. Estaba dotada de capacidades mágicas, podía curar la enfermedad y prometía la santa resurrección a sus devotas tras la muerte.

Incluso más notable que su asimilación de los poderes de las deidades femeninas, es la adquisición por Isis de los poderes asociados en el mundo clásico a las divinidades masculinas. Tiene los atributos tradicionalmente asignados al dios del cielo indo-europeo: dominio sobre el rayo, trueno y los vientos. Es la creadora, pues separó la tierra del cielo, asignó lenguas a las naciones, e inventó alfabetos y la astronomía. Aretalogias supervivientes de la antigüedad dan largas listas de los atributos de la diosa; sus epítetos son innumerables, sus poderes ilimitados.

Debido a la influencia de sus adoradoras en ciudades portuarias tales como Alejandría, Isis llegó a ser una patrona de la navegación y el comercio. Su culto se prestó asímismo a interpretaciones

(29) Para información complementaria, véase J. Leclant, «Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS)», A-D, y otros trabajos en las series: «Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain». (Leiden: Brill, en vías de realización)

filosóficas. Plutarco explica la creatividad de Isis con citas del «Timeo» de Platón, y escribe que el poder de Isis «está relacionado con materia que llega a ser y recibe todas las cosas: luz y oscuridad, día y noche, fuego y agua, vida y muerte, principio y fin» (30). Así, Isis podía ser todas las cosas para todo el mundo, una cualidad que aumentó enormemente su popularidad. Era una diosa suprema única tras muchas transformaciones: asumía las cualidades de otras diosas, y era adorada en distintas formas, pero continuó siendo Isis. En este sentido su religión era henoteista (*), pero sus adoradores eran paganos y politeistas, pues no negaban la existencia de otras divinidades. Una inscripción hallada en Capua, hecha por un senador romano, describe sucintamente a Isis como «tú que eres una y todo» («te tibi una quae es omnia dea Isis») (31). Pero no era amenazadora en su omnipotencia, pues era cariñosa y compasiva.

La impresionante historia de la expansión del culto, tanto antes como después de que emigrara a Italia, ha sido trazada en detalle por el meticuloso estudio de la evidencia arqueológica y de las inscripciones. Sin embargo, al examinar el culto desde el punto de vista de la historia de la mujer conduce a plantearse nuevas preguntas relativas al papel femenino en la religión, a la atracción emocional de una divinidad femenina suprema, y a la importancia de una diosa madre en un momento particular de la historia de Roma.

Los adoradores de Isis eran de todos los lugares, de todas las edades y de ambos sexos. El único segmento de la sociedad en el que Isis no atraía devotos era el ejército romano, para el que el dios masculino Mitra tenía más atractivo. En contraste, el culto de Isis atraía especialmente a las mujeres. Isis era una esposa y una madre, pero también había sido una ramera. Tanto las mujeres respetables como las prostitutas podían identificarse con ella. Isis elevó también el estatus de las mujeres. En sus templos se adoraba a veces a las deidades masculinas, pero en los mundos helenístico y romano, Isis era la diosa suprema entre los dioses egipcios. Diodoro Siculo contaba que a causa del ejemplo de Isis, las reinas egipcias tenían más honores que los reyes, y entre los plebeyos las mujeres manejaban a sus maridos (32). Sin duda el recuerdo del dominio de Cleopatra sobre Marco Antonio todavía estaba fresco en la mente de Diodoro, que escribió en la época de César y Augusto. La igualdad más que el dominio se menciona en un largo himno a Isis, que data del siglo segundo d. C., encontrado en Oxyrhynchus,

(30) Plutarco, «Isis y Osiris», 372e-f, 382c.

(*) N. del T. Que tiende a la unidad religiosa. (Del griego, «henosis».)

(31) Esta inscripción tiene fecha del siglo IV o III d.C. según V. Tran Tam Tihn, «Le culte des divinités orientales en Campanie», p. 77, pero según L. Vidman, en «Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae», es del siglo I o II. (502 = «CIL» 10.3800; n.° 42).

(32) Diodoro, 1.27.

Egipto, y que incluye entre las alabanzas a la diosa que «igualó el poder de las mujeres al de los hombres» (33).

Sin embargo, el culto de Isis no estaba, en manera alguna, limitado a las mujeres. Como los Misterios de Demeter y Perséfone en Eleusis, los de Isis atraían asímismo a los hombres. También existían Misterios de dioses masculinos; en el paganismo era posible elegir. Puede sugerirse que una vía específica de atracción que una amorosa diosa maternal mantenía dentro de una sociedad patriarcal consistía en que era accesible a la súplica —podía ser complaciente y agradecida.

La naturaleza íntima de la relación entre diosa y devoto está claramente expresada por Isidoro de Fayum en uno de sus himnos escritos al principio del primer siglo a. C. Este suplica, «Comparte tus dones conmigo... tu suplicante: la fortuna, y especialmente la bendición de tener hijos». Bajo su firma como autor, Isidoro ingénuamente añade una posdata: «Los dioses, oyendo mis himnos de súplica, me han garantizado la dicha de una gran felicidad». Sin duda su petición de un hijo había sido complacida. Como otras aretalogías de Isis, los cuatro himnos de Isidoro muestran la relación personal del poeta con la diosa. Además de registrar los repetidos motivos y los convencionales epítetos de los himnos griegos, el adorador simplemente define las cualidades de la diosa que tienen un significado especial para él (34).

La historia de la conversión espiritual de Lucio, contada por Apuleyo en la novela «El asno de Oro», o «Metamorfosis», en el siglo segundo d. C., ilustra ampliamente la ternura y amistad de Isis, y el amor que Lucio le dio a cambio. Lucio, un joven de buena familia, se entrometió en la magia de las brujas de Tesalia y accidentalmente se convirtió en un asno. Mantuvo sus sentimientos humanos, y sufrió vicisitudes, muchas de ellas incluían incidentes obscenos y humillantes, hasta que al final, por acción de Isis, recobró su forma humana. Isis le visitó personalmente en sueños y le invitó a iniciarse en sus Misterios y a ofrendar su vida a su servicio. Está claro que el devoto mantenía una relación privada con la diosa, y que el culto de Isis se ajustó al individualismo de los mundos helenístico y romano. Los individuos eran responsables de sus propios actos; podían ser iniciados, premiados, perdonados u asegurada la salvación eterna. En contraste, la religión romana tradicional estaba basada en una responsabilidad común, en la que la falta de castidad de una Vestal ponía en peligro a la población entera, mientras que la expiación de su transgresión devolvería el favor de los dioses a todos.

El mito central del culto de Isis combina antecedentes peculiarmente egipcios con elementos greco-romanos. Según una versión,

(33) «P. Oxyrhynchus», 11.1380.214-6.

(34) Vera Frederika Vanderlip, ed., «The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis», p. 35, líneas 33-34.

Isis y su hermano Osiris se amaron el uno al otro incluso dentro del seno materno. Su matrimonio creó el antecedente del matrimonio entre hermanos, común entre los gobernantes egipcios. Pero Osiris, normalmente identificado con el sol, fue asesinado y descuartizado por su hermano Set, dios de la oscuridad. Isis lloró y buscó los fragmentos del cuerpo de Osiris, y mediante su acción le devolvió la vida. Pero antes de su resurrección Isis dio a luz a un niño, y así a menudo se la muestra en representaciones visuales criando un bebé. Estos retratos llevaron a comparar a Isis con su hijo Horus y a la Virgen María con el niño Jesús. Sin embargo, mientras los teólogos cristianos mantenían a María como un modelo de maternidad virginal, el niño Horus era claramente visto en el culto de Isis como el fruto de la unión de sus padres. El mito de Isis dice también que cuando ésta buscó los trozos del cuerpo de Osiris, no encontró su pene. Quizá para compensar esta crítica pérdida, se representa a menudo a Osiris como un falo.

El atractivo emocional de una divinidad que ha sufrido ella misma tan inestimable pérdida es innegable. Los adoradores podían sentir simpatía y amistad por Isis, mientras que sólo experimentaban miedo y recelo en sus lejanas relaciones con la mayoría de los dioses del Olimpo. Además, el fiel podía identificarse con Osiris —ya que éste sufrió la muerte y volvió a nacer—, y así el devoto de Isis podía anticipar su propio renacer tras la muerte. Esta atracción debe haber sido especialmente poderosa entre los miembros más desdichados de la sociedad. Las mujeres se sentían atraídas también por las promesas de religiones exóticas, como Juvenal subrayó desdeñosamente en su diatriba sobre las mujeres:

> «Y tened cuidado de las mujeres que son religiosas fanáticas: en el verano llenará su casa con un aquelarre de adoradoras de desconocidas deidades orientales. El oficiante será una sobrenatural aparición, un enorme y obsceno eunuco, reverenciado porque se castró a sí mismo con un afilado trozo de vidrio. Usará sus proféticos poderes y solemnemente entonará sus usuales advertencias:
>
> "¡Guardaos de los Idus de Septiembre!
> ¡Guardaos de la llegada de Diciembre!
> ¡Tratad de protegeros! Reservadme
> cien huevos y una capa de cálido tejido."
>
> El afirma que cualquiera que sea el peligro que amenace será absorbido por la capa, y promete protección para el año por llegar.
>
> En medio del invierno, al atardecer, ella bajará hacia el Tíber, romperá el hielo, y piadosamente hará tres inmersiones para purificar su cuerpo, y después, se arrastrará sobre sus sangrantes rodillas a través de Roma como expiación por haberse acostado con su marido la noche anterior. Este es el ritual prescrito por la deidad de moda en "este" mes. Si alguna diosa egipcia la instruye sobre el modo de hacer una peregrinación al Nilo, ella se marchará enseguida, seguirá el rio hasta su nacimiento y volverá con una redoma de agua sagrada para hacer aspersiones en el templo (lo que, como puede ver-

se, profana uno de nuestros más antiguos lugares históricos). ¡Y ella cree realmente que Isis le habla! Como si ningún dios pudiera tomarse la molestia de hablar con una loca tal.

Las mujeres como ésta reverencian a cualquier sacerdote egipcio que engaña a sus seguidores con elaborados ritos y tabúes sin sentido. Él les ha convencido de que posee el poder de obtener perdón para sus pecados. Si fracasaron en su abstención de relaciones maritales durante los días sagrados, o si tienen pendiente alguna penitencia por violar las prohibiciones de la diosa, ésta puede revelar su enfado sacudiendo la cabeza. El sacerdote, desecho en lágrimas, farfullando una letanía ininteligible, intercederá ante los dioses de modo que Osiris, sobornado con un ganso bien cebado y un trozo de pastel, le conceda su perdón.» (35)

Erotismo y ascetismo se mezclaban en el culto. Se dice que la misma Isis había sido prostituta en Tiro durante diez años, y la representación fálica de Osiris ya ha sido indicada. Los templos de Isis estaban situados cerca de los burdeles y de los mercados, y tenían fama de ser lugares de encuentro para las prostitutas. Existe una larga historia de sospechas oficiales sobre desenfreno sexual en sociedades secretas y religiones mistéricas. Los escándalos de las Bacanales proporcionan un claro ejemplo entre los romanos. Puede citarse, entre los griegos, el comportamiento de Penteo, rey de Tebas, a la llegada de Dioniso. Tal como Eurípides representó el mito en «Las Bacantes», las mujeres de Tebas siguieron a Dioniso al campo, y Penteo sospechó que la nueva religión proporcionaba una excusa para el desorden sexual. La sospecha de los romanos estaba bien fundada; la de Penteo no, al menos en lo que se refiere a la obra de Eurípides. Sin embargo, la asociación de Dioniso con la licencia sexual se manifiesta en las pinturas de los vasos, en el séquito del Dios, de sátiros y ninfas, y en la evidencia literaria de las obras de Eurípides «Ion» y «Las fenicias». Pero los cultos mistéricos ofrecían también una gran oportunidad para la abstinencia, de ciertas comidas y de relación sexual, por siempre o por un período limitado. Una mujer podía consagrarse a la virginidad perpetua en el servicio de Isis, y el poeta elegíaco Propercio se quejó de soledad cuando su amada Cintia pasó diez noches en las ceremonias de la diosa (36).

La satisfacción social y la gratificación sexual formaban parte de las recompensas a los devotos de Isis. Grandiosas procesiones de adoradores y sacerdotes profesionales vestidos de lino blanco avanzaban hasta la orilla del mar para botar un barco sagrado, acompañado del ruido del sistro y música de flauta. Esta ceremonia fue llamada «Navigium Isidis» y ocurrió el 5 de marzo, para inaugurar la temporada de navegación. El rito convenía más al trabajador que

(35) Juvenal, 6.511-41.

(36) La virgen de Isis: Vidman, op. cit., n.° 62 = «IG», 7.3426. Propercio, 2.33; 4.5.34.

los rituales de raíz agraria de la religión romana, mientras que a la población urbana le aseguraba la protección de barcos cargados de grano de las provincias del Imperio, en particular de Egipto. También eran de gran importancia los Misterios en los que los fieles revivían el lamento de Isis y su consiguiente alegría al encontrar el cuerpo de Osiris. Aquí el rito de Isis es claramente paralelo al de los Misterios de Eleusis en Atenas; empatía con la mujer que perdió lo que amaba y lo volvió a encontrar. En este momento los devotos de Isis intercambiaban abrazos, bailaban en las calles, e invitaban a desconocidos a convites (37).

Para los esclavos y libertos y cualquiera que careciese de familia, la convivialidad del culto era atractiva. El orden social era precioso para los romanos, pero despreciado por Isis; su culto estaba abierto a todos. Había un gremio profesional de sacerdotes varones, pero otros, tanto hombres como mujeres, podían tener un alto cargo dentro del culto. De veintiséis funcionarios nombrados ministros («sacerdos»), en inscripciones existentes en Italia, seis son mujeres, incluyendo una de rango senatorial y una hija de un liberto (38). Los frescos de Herculano y Pompeya retratan mujeres participando plenamente en las ceremonias. En contraste, la religión estatal de Roma tradicionalmente excluía a los esclavos, a los libertos y, por supuesto, a las mujeres —con pocas excepciones, incluyendo las seis Vestales y las dos sacerdotisas de Ceres— de su jerarquía, mientras que los participantes eran cuidadosamente organizados en categorías separadas.

Los romanos, que idealizaban su tradicional forma de vida, fomentaron una enemistad contra las sociedades secretas y extranjeras, temiendo que sus actividades pudieran desembocar en un comportamiento antisocial. No es extraño que congregaciones tales como las que adoraban a Isis pudieran ser consideradas potencialmente revolucionarias, especialmente desde que muchos de sus partidarios tenían poco interés en la perpetuación o renovación de las tradiciones romanas; los devotos no eran considerados como parte de una totalidad social o gubernamental y, como hemos señalado, el culto estaba orientado a la felicidad del individuo.

El culto de Isis puede rastrearse en Italia durante el final del segundo y el inicio del primer siglo a. C. en Pompeya, Herculano, y las ciudades griegas de Campania, y en Roma se fundó un colegio de sacerdotes de Isis en tiempos de Sila (39). Las mujeres tuvieron mucha influencia en el establecimiento del culto. Cerca de un ter-

(37) Para una completa descripción de las ceremonias, véase Tram Tam Tinh, «Le culte des divinités orientales à Herculaneum», pp. 29-49.

(38) La hija del liberto es Usia Prima, hija de Rabirius Postumus Hermodorus, en «Corpus Inscriptionum Latinarum», 1863, 6.2246; Treggiari, «Roman Freedmen», p. 205. El entorno social y económico de los seguidores de Isis es analizado por Michel Malaise, «Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égiptiens en Italie», pp. 127, 136-37.

(39) R. E. Witt, «Isis in the Greco-Roman World», pp. 70-72, 222.

cio de los fieles citados en inscripciones en Italia son mujeres (40). Es probable que el establecimiento del culto fuese promovido por la acción de esclavos y libertos orientales, de los que un cierto número, eran prósperos negociantes. Algunos esclavos convirtieron a sus propietarios, pero aún después de extenderse a las clases altas, el culto de Isis no abandonó nunca sus relaciones con los más bajos miembros de la sociedad.

Egipto y sus dioses eran anatema para Roma. Cinco veces durante el final de la República se ordenó derribar los altares de Isis. En el año 50 a. C., cuando no podía encontrarse ningún trabajador que cumpliese la orden, el cónsul mismo cogió un pico y empezó la destrucción (41). En el 43 a. C. hubo una tregua temporal cuando los triunviros, buscando el favor popular, ordenaron construir un templo a Isis, pero no se sabe si lo llevaron a cabo (42).

La hostilidad hacia Egipto aumentó con el enfrentamiento entre Cleopatra y Antonio por un lado y Octaviano por el otro. Cleopatra era Isis encarnada, Octaviano había visto a Cleopatra y había conocido Egipto. Reconoció el engaño que había transformado a Antonio en un «esclavo de mustios eunucos» (43). En el 29 a. C. el triunfante Octaviano, que más tarde se llamaría Augusto, prohibió la construcción de templos de Isis dentro de los límites de la ciudad (el «pomerium»), y siete años después el territorio prohibido se extendió a toda el área cercana a la ciudad de Roma. Pretendía, de esta manera, privar a la diosa de sus fieles, de quien la población urbana constituía una gran parte. Es bien sabido que en su colonización de Egipto, Augusto, por razones políticas y económicas, mantuvo el país como una posesión privada y que no la administró como a las otras provincias del Imperio. Existieron razones morales: Isis, como Cleopatra, era seductora. Los dioses de Egipto amenazaban con socavar las nuevas bases morales de la sociedad que Augusto esperaba establecer mediante leyes. Desde esta ventajosa situación, es preciso indicar que Augusto podía haber tenido más éxito si en vez de exigir a sofisticadas mujeres que adorasen arcaicas abstracciones de virtudes femeninas, hubiese adoptado el culto de Isis y utilizado a ésta como ejemplo de esposa fiel y madre amante.

La oposición de Augusto fue admitida por Tiberio, bajo cuyo reinado se persiguió a los sacerdotes de Isis. La causa aparente fue un escándalo surgido de una cita entre Paulina, una matrona de la clase alta, y un «eques», Decio Mundo. Los sacerdotes de Isis dispusieron que la pareja se encontrase en su templo, diciendo a la mujer que el dios egipcio Anubis quería tener relaciones sexuales con ella. Por este engaño fueron pagados generosamente por Decio

(40) Malaise, op. cit., pp. 94 y 99.
(41) Valerio Máximo, 1.3.4.
(42) Dión, 47.15.4.
(43) Horacio, «Epodos», 9.13-14.

Mundo, que personificó al dios. Este incidente sugiere que la popularidad de la diosa entre las clases altas romanas aumentaba, ya que no era raro que una mujer de buena posición visitara un templo de Isis. Mundo fue exilado por las leyes sobre el adulterio, pero la persecución del culto de Isis fue muy desproporcionada en relación al delito. Los sacerdores fueron crucificados, los ritos desterrados, y miles de fieles deportados de la ciudad de Roma. Existe una pequeña duda acerca de si Tiberio intentó limpiar totalmente a Roma de la diosa extranjera (44).

El culto de Isis, como otras religiones orientales, compitió con mucho éxito contra la reavivación imperial de la religión tradicional romana. Isis era demasiado popular para suprimirla. En vez de ello, los romanos y luego los cristianos adoptaron elementos de su culto, prefiriendo someter su poder a los tradicionales y abstractos ideales de virginidad, matrimonio y maternidad. Quizá fue Calígula el primero que decidió sacar provecho de la popularidad que podía ganar un emperador que favoreciese a Isis. Construyó un templo en el «Campo de Marte», y la mayor parte de los sucesivos emperadores romanos siguieron apoyando a la diosa (45). Durante el segundo siglo d. C., magistrados y otros funcionarios de alto estatus fundaron monumentos en honor a Isis (46).

El culto de Isis se desarrolló entre aquéllos que tenían poco interés en las gratificaciones de una religión basada en la dominación masculina o en la estratificación de clases. Egipto, donde nació el culto, era un país del que se conocía que sus mujeres disfrutaban de un alto estatus.

El culto emigró luego, en el período helenístico, a través del mundo mediterráneo colonizado por los griegos. Existen claros indicios de que hubo menos restricciones para las mujeres griegas en este mundo helenístico de las que hubo durante el período clásico. Las dos mujeres griegas más influyentes del período helenístico —Arsínoe II y Cleopatra—, se consideraban a sí mismas en su propio beneficio, como encarnaciones de la diosa. Además, debe sacarse alguna conclusión del hecho de que el establecimiento del culto de Isis, en Italia, al final de la República, coincidiese con la creciente emancipación femenina. El culto continuó floreciendo entre los romanos, especialmente entre las mujeres y hombres que hacían lo que les gustaba a pesar de las prohibiciones oficiales.

Pero Isis no era universalmente popular. Uno de sus más fuertes rivales era Mitra, un dios masculino cuyo culto se limitaba exclusivamente a los varones. El culto de Mitra daba importancia a las cua-

(44) Tácito, «Anales», 2.85; Suetonio, «Tiberio», 36; Josefo, «Antigüedades judáicas», 18, 65-80.

(45) Witt, op. cit., pp. 223-54; A. Roullet, «The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome», pp. 23-25. La proximidad del templo de Isis al Campus Martius contribuyó sin duda a la idolatría de Santa María sopra Minerva, cuya iglesia fue construida sobre un templo de Minerva junto al gran Iseum.

(46) Malaise, op. cit., p. 94.

lidades guerreras y masculinas y, como hemos señalado, llegó a ser uno de los favoritos entre los soldados y oficiales del ejército romano. La existencia de Mitra, de alguna manera, alentó el feminismo del culto de Isis. Aquellos que podían haber debilitado o cambiando el culto de Isis se habían dispersado y apartado de su propio Dios. De esta forma, en el culto a Isis quedó libertad para que las mujeres desinhibidas, como las de los poetas elegiacos y otros que son ahora menos conocidos, llegarán a ser tanto sacerdotisas como fieles normales.

¿Qué puede decirse sobre un mundo en el que dos divinidades enormenente diferentes —Mitra e Isis— eran simultáneamente populares, y en el que los Misterios, tanto de este dios y diosa como de otros muchos cultos rivales, incluyendo el Judaismo y el Cristianismo, podían ofrecer promesas comparables de inmortalidad?

Debemos volver a las especulaciones planteadas al concluir el capítulo I de este libro, acerca del papel de las diosas-madre como determinante del estatus femenino en la sociedad. Hay poca información de la prehistoria —de hecho algunos niegan que las diosas-madre hayan existido o fuesen dominantes—, pero se sabe mucho más de las sociedades en las que la Isis histórica fue adorada. Ciertamente ni Grecia ni Roma, en tiempos históricos, fueron un matriarcado; el crecimiento del culto era aparentemente mayor allí donde las mujeres alcanzaban, al menos, cierto grado de emancipación. Sin embargo, la fuerza de Isis en tiempos históricos apenas tenía ninguna implicación para la prehistoria, ya fuera de apoyo o rechazo, a una teoría del matriarcado. Las diferencias externas entre la cultura primitiva y los sofisticados mundos de los griegos y de los romanos eran tan grandes como para impedir obtener conclusiones. El que la historia religiosa y social se repitiese a sí misma sería una notable coincidencia, y no es provechoso especular sobre ello. Lo más que se puede decir es que la mujer ha buscado —al menos entre algunas sociedades conocidas— una respuesta psicológica con implicaciones religiosas, que transcendiese situaciones concretas de las mujeres mortales en épocas particulares de la historia.

En cierto modo, lo que es del mayor interés, es la adhesión de los hombres al culto. Los himnos de Isidoro y la conclusión del «Asno de oro» muestran que la afinidad del hombre con la figura materna es muy pronunciada. En términos psicológicos, el atractivo de Isis es comprensible: en una época de inquietud el anhelo por una protección materna total es realmente un impulso básico. No es seguro que toda idea justa de igualdad para las mujeres emergiese inevitablemente en tales circunstancias, pues el culto de divinidades femeninas no ha mejorado las circunstancias, de las mujeres que las adoraron, ni ha elevado a las mujeres mortales ante los ojos de los hombres que las estudiaron.

A este respecto Isis era diferente de otras diosas-madre. Fue una plataforma para la igualdad de las mujeres, y uno no puede menos que preguntarse sobre la naturaleza de la subsiguiente historia de las mujeres del Oeste si la religión de Isis hubiera triunfado.

EPÍLOGO

LAS ESQUIVAS MUJERES DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

En el 18 a. C., según el historiador Dión Casio, había más hombres de clase alta que mujeres (1). Creo que efectivamente hubo una desproporción entre hombres y mujeres, no sólo en la clase alta romana en tiempos de Augusto, sino con pocas excepciones, en todos los estratos sociales a lo largo de la antigüedad clásica.

Una selección de los datos fríos y fortuitos de distintos períodos y lugares en la antigüedad muestra que los hombres sobrepasan a las mujeres en doble número por lo menos. Estas son las proporciones de los sexos deducidas de los objetos funerarios de la edad oscura y el período arcaico, los estudios prosopográficos de familias acaudaladas en la Atenas clásica, las inscripciones sepulcrales de esclavos y libertos del comienzo del Imperio, y la lista de niños que reciben donativos y alimentos en Veleia.

¿Había realmente menos mujeres que hombres en la antigüedad o es ilusoria la aparente desproporción entre sexos? Los demógrafos señalan que cuando se hace un censo en un país subdesarrollado, las mujeres no son contadas adecuadamente. Realmente las estadísticas no pueden basarse en el tipo de evidencia citado aquí. La demografía, en cualquier caso, es un campo peligroso, y sería absurdo suponer que la desproporción entre hombres y mujeres fuese tan amplia como muestra la evidencia. O bien las mujeres eran censadas menos de lo debido en vida y poco conmemoradas tras la muerte, hasta un punto de que sólo puede describirse como sorprendente, o realmente había menos mujeres que hombres, o ambos factores actuaban simultáneamente.

Sí, siguiendo los años de guerra civil y de las proscripciones —cuando se mataron mucho más hombres que mujeres y, después

(1) Casio Dión, 54.16.2; «eugeneis» significa «nacido libre» más bien que «clase alta».

de la guerra, grandes contingentes de veteranos emigraban como colonizadores— como informa Dión Casio, había aún más hombres que mujeres en Roma, es posible entonces que en períodos de paz la desproporción entre sexos fuese aún mayor.

Poca duda cabe de que el infanticidio femenino fue practicado, aparentemente más en la Grecia helenística que en la clásica; la situación financiera de los padres y el clima político general eran los principales factores en decidir si las niñas debían ser criadas. Además, la mala salud de las hembras, resultado de una dieta inferior a la establecida para los niños —como se indica en los escritos de Jenofonte, las inscripciones de Persépolis, y las discriminatorias asignaciones alimenticias en Roma— seguida de la maternidad a una edad inmadura, dio como resultado una expectativa de vida para las mujeres menor que para los hombres, con cinco o diez años de diferencia. Si se criaban menos niñas, y las vidas de las mujeres eran más cortas, el resultado inevitablemente se manifestaría en una desproporcionada relación entre sexos.

Ciertamente, la actitud de la sociedad antigua hacia la relativa importancia de las actividades de hombres y mujeres era tal que resultaba poco probable que los antiguos historiadores describiesen a las mujeres o que éstas fuesen conmemoradas por monumentos sepulcrales perdurables. Keith Hopkins señala una notable excepción a esta falta de documentación indicando que, entre las mujeres cuyas edades están grabadas en sus tumbas, las esposas que murieron en sus años de maternidad y precedieron a sus maridos, tenían más posibilidades de ser recordadas que otras mujeres. Tendemos a olvidar que —a pesar de la deslumbrante apariencia de los logros literarios y artísticos— Grecia y Roma eran sociedades guerreras. Lo que importaba realmente, incluso para los atenienses, los más intelectuales de todos, era ganar guerras y mantener un imperio, junto con el entrenamiento, que era un prerrequisito esencial para estos fines. Excepto en su papel como criadoras de futuros soldados, la mayoría de las mujeres quedaba excluida de estos objetivos.

Las mujeres que conocemos son las que influían en asuntos de interés para los hombres. La mayor parte de lo conocido —en el más bajo nivel de la sociedad— es sobre prostitutas, y —en el nivel más alto— sobre mujeres que jugaron un papel en la política: las reinas helenísticas y las romanas que se mantuvieron a sí mismas dentro de las tradicionales esferas masculinas. Los nombres de unas pocas poetisas han sido inmortalizados, pero para la mayoría de ellas, poco queda detrás de sus nombres y los comentarios de críticos ulteriores. No es sorprendente que la única mujer de la antigüedad que pudo ser objeto de una biografía completa sea Cleopatra. Incluso, a diferencia de Alejandro, con quien rivaliza como tema de novela y leyenda, conocemos a Cleopatra a través de fuentes abrumadoramente hostiles. La recompensa para la mujer «buena», en Roma, era posiblemente el ser alabada con frases estereotipadas; en Atenas, sólo el olvido.

En contraste con la escasez de información histórica segura sobre las mujeres, están los abundantes retratos de mujer en el arte y la literatura, desde las figurillas prehistóricas, las plañideras sin nombre y las muchachas con flautas retratadas en la alfarería, a las bien conocidas heroinas de tragedia y las mujeres soñadas por los poetas elegíacos. Parecería que en la Atenas clásica, donde las mujeres respetables eran, teóricamente, de escasa relevancia, los artistas fueron más prolíficos e inventivos en crearlas. Apartadas de la participación en las vidas de los hombres, las mujeres volvieron a atormentar las imaginaciones masculinas, sus sueños y sus pesadillas. Los poetas atenienses o no, no eran uniformemente misóginos, y los retratos literarios de mujeres, incluso los monstruos, muestran autoafirmación, autoestima, dignidad y enojo ante la injusticia —y no todas ellas eran consideradas como monstruos. No puedo pensar en otra literatura en la que las mujeres tengan figuras tan convincentes, empezando por Andrómaca y Penélope. Estas Galateas eran tan atractivas que los eruditos habían elegido seguirlas con más entusiasmo del que ponían en sus intentos por estudiar a las mujeres de carne y hueso: todavía nadie ha explicado adecuadamente la relación entre, por ejemplo, las heroinas del drama épico o ateniense y las mujeres que vivieron al mismo tiempo que los poetas. Debe ser que el abismo entre realidad y ficción es tan amplio y la relación tan difusa que no puede percibirse desde esta ventajosa situación.

En este relato he intentado encontrar las realidades de la existencia de las mujeres en el mundo antiguo más que concentrarme en las imágenes que los hombres tenían de ellas. El crear una polémica contra los hombres de Grecia y Roma y escribir un alegato en defensa de sus mujeres, no constituyen los objetivos adecuados de un historiador. El pronunciar un veredicto basado en las preferencias modernas no sería defendible, señalando que aunque la estructura básica de poder patriarcal era similar en Grecia y Roma, las mujeres romanas parecen haber llevado vidas más satisfactorias, como resultado de la profundización en la relación matrimonial y de la transferencia de las posibilidades de una mejor clase de amor, de las relaciones homosexuales a las heterosexuales. Espero ser perdonada al sugerir que la mujer moderna se hubiera sentido más en su casa entre los romanos, ya que a pesar de la perspectiva de unos 2.000 años, las mujeres de la antigüedad clásica suscitan todavía una respuesta emocional. Pues las antiguas opiniones de las mujeres, en cuanto a lo que puede ser conocido de sus vidas reales, continuarán siendo paradigmas válidos para el mundo moderno.

Para compensar el balance, algo puede decirse a favor de los hombres de la antigüedad clásica. Los griegos fueron los primeros que sabemos que consideraron y cuestionaron el papel de las mujeres. Esto no ocurrió en otras sociedades en esos tiempos, sino mucho más tarde. El que verdaderamente prestasen atención a las mujeres que les rodeaban, mientras formulaban sus teorías, es discu-

tible. El producto es una abigarrada tela tan finamente tejida que no podemos decir cuánto debe atribuirse a las mujeres que vivieron en esta época y cuánto se debe a la imaginación de los hombres.

Se abre una grieta entre las brutales mujeres de los versos de Semónides y las perras guardianas de la «República» de Platón; en análisis más profundos, las actitudes de uno de los más celebrados misóginos y uno de los mayores filogenistas de la antigüedad, muestran más semejanzas que diferencias. Incluso Platón —de los autores antiguos uno de los más comprensivos respecto a las mujeres— encontró que, en general, un sexo era inferior al otro, aunque permitía excepciones. Platón se perdió lejos del curso del pensamiento griego. Las ideas de Aristóteles eran más representativas: explicó detalladamente la clase de inferioridad de la mujer, desde su pasivo papel en la procreación hasta la limitada capacidad para la actividad mental. El pensamiento filosófico sobre las mujeres continuó: el Estoicismo, la más popular de las filosofías helenísticas y romanas, dirigía las energías femeninas al matrimonio y la maternidad. La argumentación es brillante y difícil de refutar. Y este confinamiento racionalizado de las mujeres a la esfera doméstica, tanto como la sistematización del pensamiento antifemenino por poetas y filósofos, son dos de las más devastadoras creaciones del legado clásico.

ILUSTRACIONES

1. Amazona herida. Copia romana de una estatua griega del 440-430 a. C. [Nueva York. Metropolitan Museum of Art (donación de John D. Rockfeller, Jr., 1932)]
2. Ánfora geométrica con «prothesis», siglo VIII a. C. plañideras elevando los brazos en una postura formal de duelo. (Atenas, Museo Nacional)
3. Ánfora geométrica con «prothesis», para llevar al hombro, siglo VIII a. C. Las plañideras se distinguen por estar desnudas; el cuerpo parece ser el de una mujer. (Atenas, Museo Nacional)
4. «Kouros» de Anavysus, 540-515 a. C. Estatua de un hombre desnudo típica de finales del período Arcaico. (Atenas, Museo Nacional)
5. «Kore del peplo», 540-530 a. C. Estatua de una muchacha vistiendo un «peplos» sobre un «chiton» jónico. (Atenas, Museo de la Acrópolis)
6. «Korē», 500 a. C. Estatua de una muchacha elegantemente adornada, encontrada en la Acrópolis. (Atenas, Museo de la Acrópolis)
7. Cariátide del Erecteon, Atenas, 420-413 a. C. (Londres, British Museum).
8. Deméter, Triptólemo y Core. Relieve votivo de Eleusis mostrando a Deméter con el cabello suelto como las plañideras, y a Core enseñando el cultivo de cereales a Triptólemo y coronándolo. Copia romana de una escultura griega del 450-440 a. C. actualmente en Atenas, Museo Nacional. [Nueva York, Metropolitan Museum of Art. (Fundación Rogers, 1914)]
9. Mujer dando de mamar a su hijo. Hidria con figuras rojas, 440-430 a. C. Una rara escena de una madre amamantando a su hijo en el patio de su casa mientras su marido la mira. Ella es su legítima esposa como lo indica su sillón de alto respaldo. Su brazalete y su capa bordada revelan que se trata de una casa acomodada. Una esclava o familiar permanece de pie, manteniendo un huso en su mano derecha. Su mano izquierda está extendida para coger lana sin hilar del cesto que se encuentra tras ella. Los nombres de los personajes míticos aparecen en la misma: el hombre se llama Anfiarao, la mujer sentada es su esposa Erifila, y el niño Alcmeón; sobre la mujer que está hilando está la inscripción «Demo». (Berlín, Staadliche Museum.) Agradezco a Elfriede Knauer por atraer mi atención hacia este vaso y a Claireve Grandjouan por interpretar la escena. El vaso está publicado en la obra de Ulrich Gehrig, «Führer durch die Antikenabteilung» (Berlín, Staatliche Museen Preussicher Kulturbesitz, 1968.) F2395.
10. Estela funeraria de una mujer, 400 a. C. Una escena íntima de una joven esclava manteniendo un cofrecito de joyas para su ama. La mujer viste un «chiton» con mangas, un «peplos» y un «himation», pero las telas son transparentes y reveladoras. [Nueva York, Metropolitan Museum of Art (Fundación Fletcher, 1936)]

11. Estela funeraria de Hegeso, 400 a. C. Confortablemente sentada en un «klismos», con sus pies descansando en un taburete, Hegeso escoge un collar de su cajita de joyas, ayudada por una esclava. (Atenas, Museo Nacional)

12. Mujer usando dos falos artificiales. Figuras rojas en una copa para beber de finales del período Arcaico, pintada por Nicóstenes. Muestra a una mujer desnuda de rasgos africanos. (Londres, British Museum)

13. Atletas femeninas, segundo cuarto del siglo IV d. C. Detalle de un mosaico de Villa Romana del Casale, cerca de Piazza Armerina, Sicilia. (Fotografía de Scala, Florencia)

14. Sátiro y Ménade. Figuras rojas en copa de finales del período Arcaico (490-480 a. C.). Atribuida al pintor Macrón. [Nueva York, Metropolitan Museum of Art (Fundación Rogers, 1906)]

15. Nacimiento de Afrodita. Panel frontal del Trono Ludovisi, 460 a. C. Mostrando a Afrodita emergiendo del mar ayudada por dos gracias. (Roma, Museo Nacional)

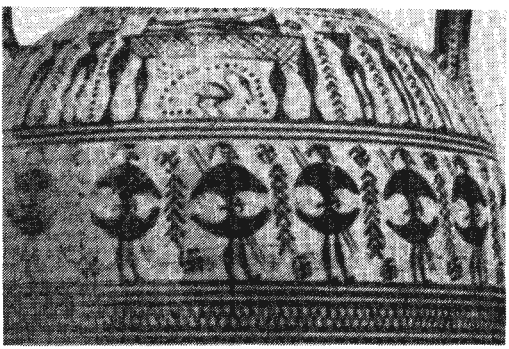
16. Venus de Cnido. Copia romana del original griego (350 a. C.) Praxiteles. (Roma, Museo del Vaticano)

17. Venus de Milo, segundo cuarto del siglo II a. C. (París, Louvre)

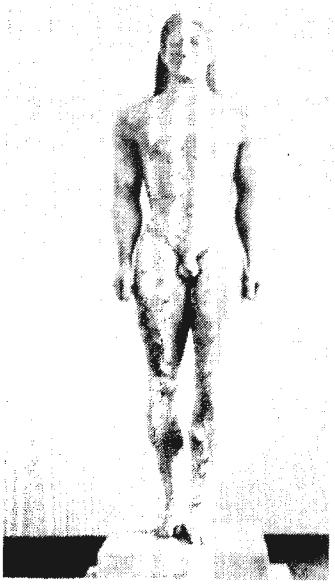
18 y 19. Hermafrodita durmiendo. Copias romanas de originales griegos del siglo II a. C. (Roma, Museo de Las Termas)

1

2



3



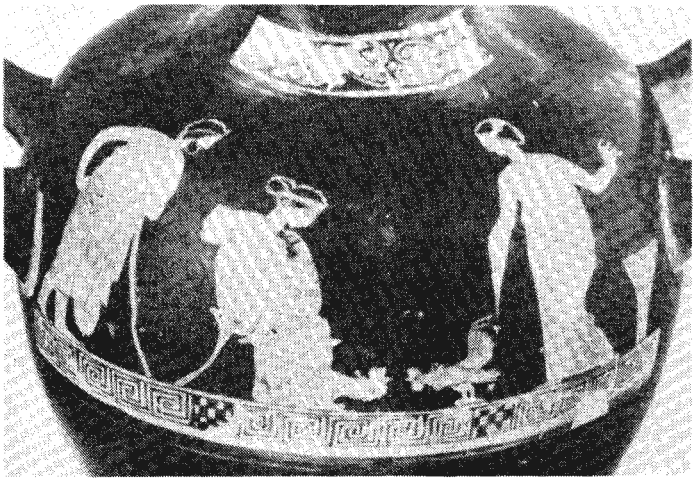
4

5

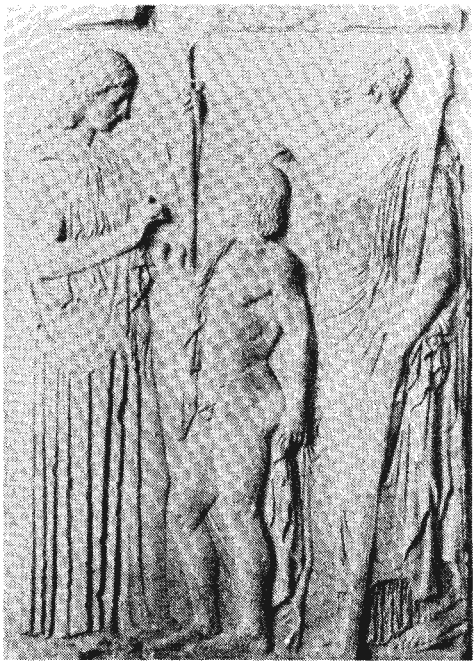
6

7

9



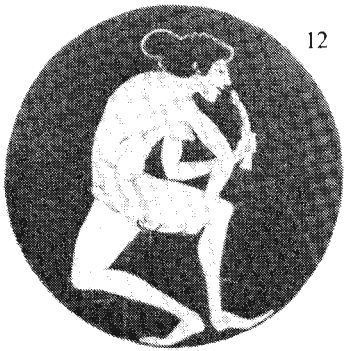
8



10

11

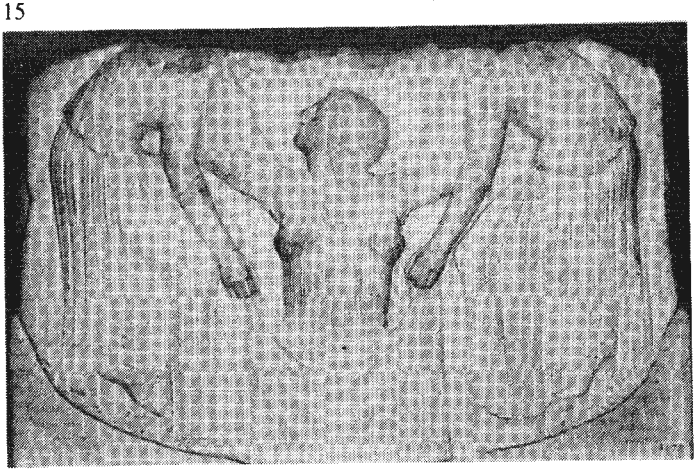
12



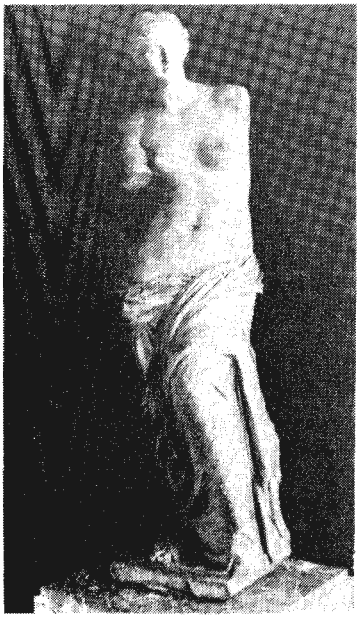
13

14

15



16



17

18

19

ADLER, A.: *Understanding Human Nature.* New York: Greenberg, 1930.
AHLBERG, GUDRUN: «Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art». *Studies in Mediterranean Archaeology,* vol. 32. Göteborg: Aströms, 1971.
ALEXIOU, MARGARET: *The Ritual Lament in Greek Tradition.* London: Cambridge University Press, 1974.
AMUNDSEN, D. W., y DIERS, C. J.: «The Age of Menarche in Classical Greece and Rome». *Human Biology,* 41 (1969): 125-32.
——: «The Age of Menopause in Classical Greece and Rome». *Human Biology,* 42 (1970): 79-86.
ANGEL, J. LAWRENCE: «Ecology and Population in the Eastern Mediterranean». *World Archaeology,* 4 (1972): 88-105.
——: «Geometric Athenians», appendix to *Late Geometric Graves and a Seventh-Century Well in the Agora,* by Rodney S. Young: *Hesperia,* Suplemento 2, págs. 236-46. Athens: American School, 1939.
——: «Paleoecology. Paleodemography and Health». *Paper delivered at 9th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences.* Agosto 28-Septiembre 8, 1973. Chicago y Detroit.
BABCOCK, C.: «The Early Career of Fulvia». *American Journal of Philology,* 86 (1965): 1-32.
BACHOFEN, J. J.: *El matriarcado: Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica,* Ediciones Akal, Madrid.
BAILEY, CYRIL: *Phases in the Religion of Ancient Rome.* Berkeley: University of California Press, 1932.
BALSDON, J. P. V. D.: *Roman Women: Their History and Habits.* London: Bodley Head, 1962.
BEAUVOIR, SIMONE DE: *The Second Sex.* Reedición New York: Bantam, 1961.
BEAZLEY, J. D.: *Attic Red-figure Vase-painters.* 2d ed. Oxford: Clarendon Press, 1963.
BELL, CLIVE: *Civilization.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1928.
BERGER, A.: *Encyclopedic Dictionary of Roman Law.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1953.

BERMEJO, J.: *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica,* Ediciones Akal, Madrid.
BEST, E. E.: «Cicero, Livy and Educated Roman Women». *Classical Journal,* 65 (1970): 199-204.
BIEZUNSKA-MALOWIST, I., y MALOWIST, M.: «La procréation des esclaves comme source de l'esclavage». En *Mélanges K. Michalowski,* págs. 275-80. Warsaw: Panstowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.
BIRT, T.: *Frauen der Antike.* Leipzig: Quelle and Meyer, 1932.
BOER, W. DEN: «Demography in Roman History». *Mnemosyne,* 4th ser. 26 (1973): 29-46.
BOTHMER, D. VON: *Amazons in Greek Art.* Oxford: Clarendon Press, 1957.
BOWERSOCK, G. W.: *Greek Sophists in the Roman Empire.* Oxford: Clarendon Press, 1969.
BOWRA, C. M.: *Greek Lyric Poetry.* Oxford: Clarendon Press, 1961.
——: *Sophoclean Tragedy.* Reedición London: Oxford University Press, 1965.
BOYÉ, A. J.: «Pro Pretonia Iusta». In *Mélanges Henri Lévy-Bruhl,* págs. 29-48. París: Sirey, 1959.
BRAUNSTEIN, O.: *Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau.* Leipzig: August Hoffman, 1911.
BRÉGUET, ESTHER: *Le Roman de Sulpicia.* Geneva: University of Geneva Press, 1946.
BRENDEL, OTTO J.: «The Scope and Temperament of Erotic Art in the Greco-Roman World». En *Studies in Erotic Art,* editado por T. Bowie y C. Christenson. New York: Basic Books, 1970.
BRENK, FREDERICK, S. J.: «Hesiod: How Much a Male Chauvinist?» *Classical Bulletin,* 49 (1973): 73-76.
BRUNT, P. A.: *Italian Manpower 225 B.C.-A.D. 14.* London: Oxford University Press, 1971.
BURCK, E.: *Die Frau in der griechisch-römischen Antike.* Tusculum Schriften. Munich: Heimeran, 1969.
CALDERINI, R.: «Gli *agrammatoi* nell'Egitto greco-romano». *Aegyptus* 30 (1950): 14-41.
CAMERON, A.: «The Exposure of Children and Greek Ethics». *Classical Review,* 46 (1932): 105-14.
CHARBONNEAUX, JEAN: *Archaic Greek Art.* New York: Braziller, 1971.
CHARLIER, MARIE-THÉRÈSE, y RAEPSET, GEORGES: «Etude d'un comportement social: Les relations entre parents et enfants dans la société athénienne à l'époque classique». *L'antiquité classique,* 40 (1970): 589-606.
CLARK, KENNETH: *The Nude.* Reedición Garden City, N. Y.: Doubleday, Anchor, 1956.
CLEMENTE, GUIDO: «Il patronato nei collegia dell'impero romano». *Studi classici e orientali,* 21 (1972): 142-229.
COLDSTREAM, J. N.: *Greek Geometric Pottery.* London: Methuen, 1968.
CROOK, J. A.: «Intestacy in Rome». *Proceedings of the Cambridge Philological Society,* 199, n.s. 19 (1973): 38-44.
——: *Law and Life of Rome.* London: Thames & Hudson, 1967.
D'ARMS, JOHN, H.: *Romans on the Bay of Naples: A Social and Cultural Study of Villas and Their Owners from 150 B.C. to A.D. 400.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
DAUBE, DAVID: *Roman Law: Linguistic, Social and Philosophical Aspects.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.

DAVIES, J. K.: *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1971.
D'AVINO, MICHELE: *The Women of Pompeii.* Naples: Loffredo, 1967.
DEGRASSI, A.: «L'indicazion dell'età nelle iscrizioni sepolcrali latine». *Akte des IV internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik,* págs. 72-98. Vienna: Böhlau, 1964.
——: ed. *Inscriptiones Italiae.*
DESBOROUGH, V. R. D'A.: *Protogeometric Pottery.* Oxford: Clarendon Press, 1952.
DEUBNER, L.: *Attische Feste,* 1932. Reedición Hildesheim: Olms, 1962.
DEUTSCH, HELENE: *The Psychology of Women,* vol. 1. New York: Grune & Stratton, 1947.
DIEHL, E.: *Anthologia Lyrica Graeca,* 3d ed. Leipzig: Teubner, 1949-52.
DONATI, ANGELA: «Sull'iscrizione Lanuvina della curia mulierum». *Revista storica dell'antichità,* 1 (1971): 235-37.
DOVER, K. J.: «Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior». *Arethusa,* 6 (1973): 59-73.
DUFF, A. M.: *Freedmen in the Early Roman Empire.* Oxford: Clarendon Press, 1928.
DUNCAN-JONES, RICHARD: *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies.* London: Cambridge University Press, 1974.
DURRY, MARCEL: «Le mariage des filles impubères dans la Rome antique». *Revue des études latines,* 47 bis (1970): 17-25.
——: Ed. *Eloge funèbre d'une matrone romaine.* París: Budé, 1950.
EHRENBERG, VICTOR: *The People of Aristophanes.* Oxford: Blackwell, 1943. Reedición New York: Schocken Books, 1962.
EMBER, M.: «Warfare, Sex Ratio, and Polygyny». *Ethnology,* 13 (Abril 1974): 197-206.
ENGELS, FREDERICK: *The Origin of the Family, Private Property and the State.* Reedición New York: International Publishers, 1972.
ERDMANN, W.: «Die Ehe im alten Griechenland». *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte,* vol. 20. Munich: Beck, 1934.
FARNELL, L.: *Cults of the Greek States.* Oxford: Clarendon Press, 1896-1909.
FERGUSON, W. S.: *Hellenistic Athens: An Historical Essay.* London: Macmillan, 1911.
FINLEY, M. I.: «Archaeology and History». *Daedalus,* 100 (1971): 168-86.
——: «The Silent Women of Rome». *Horizon,* 7 (1965): 57-64. Reeditado en *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies,* págs. 129-42. London: Chatto & Windus, 1968.
——: «Marriage, Sale and Gift in the Homeric World». *Revue internationale des droits de l'antiquité,* 2 (1955): 167-94.
——: *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C.: The Horos Inscriptions.* New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1952.
——: «Utopianism Ancient and Modern». En *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse,* editado por K. Wolff y B. Moore, Jr., págs. 3-20. Boston: Beacon, 1967.
——: «Was Greek Civilization Based on Slave Labour?». *Historia,* 8 (1959): 145-64, reeditado en Finley, *Slavery in Classical Antiquity,* págs. 53-72. Cambridge, England: Heffner, 1969.
—— y otros: *Clases y lucha de clases en la Grecia Antigua,* Ediciones Akal, Madrid.

FITTON, J. W.: «That Was No Lady, That Was...». *Classical Quarterly*, 64 n.s. 20 (1970): 56-66.
FLACELIÈRE, R.: «D'un certain féminisme grec». *Revue des études anciennes*, 64 (1962): 109-16.
——: «Le féminisme dans l'ancienne Athènes». *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1971): 698-706.
——: *Love in Ancient Greece*. New York: Crown, 1962.
FORREST, W. G.: *A History of Sparta*. London: Hutchinson, 1968.
FORTSCH, BARBARA: «Die politische Rolle der Frau in der römischen Republik». *Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft*, vol. 5. Stuttgart: Kohlhammer, 1935.
FREUD, SIGMUND: *Civilization and Its Discontents*. London: Hogarth, 1957.
FRIEDL, ERNESTINE: «The Position of Women: Appearance and Reality». *Anthropological Quarterly*, 40 (1967): 97-108.
FROMM, E.: *The Forgotten Language*. New York: Grove Press, 1972.
GAGÉ, JEAN: *Matronalia: Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*. Collection *Latomus*, n.° 60, 1963.
GARNSEY, PETER: *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
GERNET, LOUIS: *Anthropologie de la Grèce antique*. París: Maspero, 1968.
GOMME, A. W.: «The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.». *Classical Philology*, 20 (1925): 1-25, reeditado en Gomme, *Essays in Greek History and Literature*, págs. 89-115. Oxford: Blackwell, 1937.
GORDON, HATTIE: «The Eternal Triangle, First Century B.C.». *Classical Journal*, 28 (1933): 574-78.
GREER, GERMAINE: *The Female Eunuch*. New York: McGraw-Hill, 1971.
GRUEN, ERICH, S.: *Roman Politics and the Criminal Courts, 149-78 B.C.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
GSCHNITZER, F. S.: *Historia Social de Grecia*, Ediciones Akal, Madrid.
HADAS, MOSES: «Observations on Athenian Women». *Classical Weekly*, 39 (1936): 97-100.
HALLOCK, RICHARD T.: *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
HANDS, A. R.: *Charities and Social Aid in Greece and Rome*. London: Thames & Hudson, 1968.
HARRIS, H. A.: *Sport in Greece and Rome*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972.
HARRISON, A. R. W.: *The Law of Athens: The Family and Property*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
HARRISON, EVELYN B.: «Athena and Athens in the East Pediment of the Parthenon». *American Journal of Archaeology*, 71 (1967): 27-58.
HARRISON, JANE: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3d ed. 1922. Reedición New York: Meridian, 1955.
HAVELOCK, CHRISTINE: «The Nude in Greek Art». *Paper delivered at Women in Antiquity conference*, Abril 26, 1973, State University of New York at Buffalo.
HAWKES, JACQUETTA: *Dawn of the Gods*. London: Chatto & Windus, 1968.
HERFST, P.: *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*. Utrecht: Oosthoek, 1922.
HERINGTON, C. J.: *Athena Parthenos and Athena Polias*. Manchester, England: Manchester University Press, 1955.

HERMMANN, CLAUDINE: *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la république romaine.* Collection *Latomus,* n.º 67, 1964.
HERTER, H.: «Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte des heidnischen und christlichen Schrifttums». *Jahrbuch für Antike und Christentum,* 3 (1960): 70-111.
HIGNETT, C.: *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1952.
HIMES, NORMAN E.: *Medical History of Contraception,* 1936. Reedición New York: Schocken Books, 1970.
HIRVONEN, KAARLE: «Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters». *Annales Academiae Scientiarum Fennicae,* Series B, vol. 152. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1968.
HOFFSTEN, RUTH: *Roman Women of Rank of the Early Empire as Portrayed by Dio, Paterculus, Suetonius, and Tacitus,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1939.
HOPKINS, KEITH: «Contraception in the Roman Empire». *Comparative Studies in Society and History,* 8 (1965): 124-51.
——: «On the Probable Age Structure of the Roman Population». *Population Studies,* 20 (1966): 245-64.
JACOBY, F.: Ed. *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Leiden: Brill, 1923-58.
JEBB, R.: Ed. *Sophocles,* vol. 3, *The Antigone.* London: Cambridge University Press, 1962.
KAIBEL, G.: Ed. *Epigrammata Graeca.* Berlín: Reimer, 1878.
KAJANTO, IIRO: «On Divorce Among the Common People of Rome». *Revue des études latines,* 47 bis (1970): 99-113.
——: «Women's Praenomina Reconsidered». *Arctos,* n.s. 7 (1972): 13-30.
KASER, MAX: *Roman Private Law.* 2d ed. London: Butterworth, 1968.
KIEFER, O.: *Sexual Life in Ancient Rome.* London: Routledge & Kegan Paul, 1934.
KITTO, H. D. F.: *The Greeks.* Harmondsworth, England: Penguin, 1951.
KRENKEL, W. A.: «Erotica 1: Der Abortus in der Antike». *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock,* 20 (1971): 443-52.
KÜHNER, R., y GERTH, B.: *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache,* vol. 2. Hanover: Hahnsche, 1904.
KURTZ, DONNA C., y BOARDMAN JOHN: *Greek Burial Customs.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971.
LACEY, W. K.: *The Family in Classical Greece.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968.
——: «Homeric *Hedna* and Penelope's *Kurios*». *Journal of Hellenic Studies,* 86 (1966): 55-68.
LATTE, KURT: *Römische Religionsgeschichte.* Munich: Beck, 1960.
LATTIMORE, R.: *Themes in Greek and Latin Epitaphs.* Illinois Studies in Language and Literature, vol. 28. Urbana: University of Illinois Press, 1942.
LE BONNIEC, HENRI: *Le culte de Cĕrĕs à Rome.* París: Klincksieck, 1958.
LECLANT, J.: *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969.* Estudios preliminares en las religiones orientales del Imperio romano. Leiden: Brill, 1972.
LEFKOWITZ, MARY: «Critical Stereotypes and the Poetry of Sappho». *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 14 (1973): 113-23.
LE GALL, JOËL: «Un critère de différenciation sociale». En *Recherches sur*

les structures sociales dans l'antiquité classique, págs. 275-86. París: Centre national de la recherche scientifique, 1970.
——: «Métiers de femmes au *Corpus inscriptionum Latinarum*». *Revue des études latines*, 47 bis (1970): 123-30.
LEIPOLDT, J.: *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, 2d ed. Leipzig: Köhler and Ameland, 1955.
LEWIS, NAPHTALI: «On Paternal Authority in Roman Egypt». *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 17 (1970): 251-58.
LICHT, HANS (P. BRANDT): *Sexual Life in Ancient Greece*. New York: American Anthropological Society, 1934.
LIDDELL, H. G., y SCOTT, R., eds.: *A Greek-English Dictionary*. 9th ed., rev. by H. S. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1925-40.
LILJA, SARA: «The Roman Elegists' Attitude to Women». *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Series B, vol. 135, fascículo 1. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1965.
LOANE, HELEN JEFFERSON: *Industry and Commerce of the City of Rome (50 B.C.-200 A.D.)*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1938.
LOBEL, E., y PAGE, DENYS L., eds.: *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*. Oxford: Clarendon Press, 1955.
LUCK, G.: *The Latin Love Elegy*, 2d ed. London: Methuen, 1969.
MCCLEES, HELEN: *A Study of Women in Attic Inscriptions*. New York: Columbia University Press, 1920.
MACMULLEN, RAMSAY: *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284*. New Haven: Yale University Press, 1974.
MACURDY, GRACE: *Hellenistic Queens*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1932.
MALAISE, MICHEL: *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*. Leiden: Brill, 1972.
MALCOVATI, H.: *Oratorum Romanorum Fragmenta*, 2d ed. Turín: Paravia, 1955.
MAXEY, MIMA: *Occupations of the Lower Classes in Roman Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
MICHELL, H.: *Sparta*. London: Cambridge University Press, 1964.
MILL, JOHN STUART: *On the Subjection of Women*, 1869. Reedición New York: Fawcett, 1971.
MORETTI, L., ed.: *Iscrizioni agonistiche greche*.
MOSSE, CLAUDE: *Historia de una democracia. Atenas*, Ediciones Akal, Madrid.
MOTTO, A. L.: «Seneca on Women's Liberation». *Classical World*, 65 (1972): 155-57.
MULDER, J. J. B.: *Quaestiones Nonnullae ad Atheniensium Matrimonium Vitamque Coniugalem Pertinentes*. Utrecht: Bosch, 1920.
MÜLLER, C., ed.: *Fragmenta Historicorum Graecorum*. París: Didot, 1841-73.
MYLONAS, G. E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
NARDI, E.: *Procurato aborto nel mondo greco-romano*. Milan: Giuffrè, 1971.
NEUMANN, ERICH: *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine. A Commentary on the Tale by Apuleius*. Bollingen Series, vol. 54. Princeton: Princeton University Press, 1956.
——: *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*. Bollingen Series, vol. 47. Princeton: Princeton University Press, 1955.

NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion,* vol. 1. Munich: Beck, 1955.
NOONAN, JOHN, T., Jr.: *Contraception: A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists.* Reedición New York: Mentor, 1967.
NORTH, HELEN: *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1966.
OLIVA, PAVEL: *Esparta y sus problemas sociales,* Ediciones Akal, Madrid.
PAGE, DENYS L.: *Corinna.* London: Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1953.
——: Ed. *Alcman: The Partheneion.* Oxford: Clarendon Press, 1951.
——: Ed. *Literary Papyri: Poetry.* London: Heinemann, 1941.
——: Ed. *Sappho and Alcaeus.* Oxford: Clarendon Press, 1955.
PALMER, L. R.: *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts.* Oxford: Clarendon Press, 1963.
PALMER, ROBERT E. A.: *The Archaic Community of the Romans.* London: Cambridge University Press, 1970.
——: «Cupra, Matuta, and Venilia Pyrgensis». *Illinois Studies in Language and Literature,* vol. 58 (1969): 292-309.
——: «Roman Shrines of Female Chastity from the Caste Struggle to the Papacy of Innocent I». *Rivista storica dell'antichita,* 4 (1974): 113-59.
PANOFSKY, D. E.: *Pandora's Box: The Changing Aspects of a Mythical Symbol.* Bollingen Series, vol. 52. New York: Pantheon, 1962. Edición en castellano.
PAOLI, U. E.: *La donna greca nell'antichità.* Florence: Le Monnier, 1953.
PEMBROKE, SIMON: «Last of the Matriarchs: A Study in the Inscriptions of Lycia». *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 8 (1965): 217-47.
——: «Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy». *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* 30 (1967): 1-35.
PERADOTTO, JOHN: *Classical Mythology: An Annotated Bibliographical Survey.* Urbana III: American Philological Association, 1973.
PLEKET, H. W., ed.: *Epigraphica II: Texts on the Social History of the Greek World.* Leiden: Brill, 1969.
POMEROY, SARAH B.: «Andromache and the Question of Matriarchy». *Revue des études grecques* (en preparación).
——: «Women and War». Conferencia en el sexto Congreso Internacional de Estudios Clásicos, 1974, Madrid.
——: «A Classical Scholar's Perspective on Matriarchy». In *Liberating Women's History,* editado por B. Carroll. Urbana: University of Illinois Press, 1975.
——: «Feminism in Book V of Plato's *Republic*». *Apeiron,* 8 (1974): 32-35.
——: «Selected Bibliography on Women in Antiquity». *Arethusa,* 6 (Spring 1973): 125-57.
PRÉAUX, CLAIRE: «Le status de la femme à l'époque hellénistique, principalement en Egypte». Recueils de la Société Jean Bodin, vol. 11, *La femme* (1959): I: 127-75.
RAUBITSCHEK, ANTHONY E.: *Dedications from the Athenian Acropolis.* Cambridge, Mass: Archaeological Institute of America, 1949.
RAWSON, BERYL: «Family Life Among the Lower Classes at Rome in the First Two Centuries of the Empire». *Classical Philology,* 61 (1966): 71-83.

RICHTER, DONALD C.: «The Position of Women in Classical Athens». *Classical Journal,* 67 (1971): 1-8.
RICHTER, G. M. A.: *The Archaic Gravestones of Attica.* London: Phaidon, 1961.
——: *Korai: Archaic Greek Maidens: A Study of the Development of the Kore Type in Greek Sculpture.* London: Phaidon, 1968.
RICKMAN, G.: *Roman Granaires and Store Buildings.* London: Cambridge University Press, 1971.
ROBERT, J. y L.: «Bulletin épigraphique». *Revue des études grecques,* 76 (1963): 121-92; 81 (1968): 420-549.
ROBINSON, D. M., y GRAHAM, J. WALTER: *Excavations at Olynthus 8: The Hellenic House.* Johns Hopkins University Studies in Archaeology, vol. 25. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1938.
ROSCHER, W. H.: *Ausführliches Lexikon der griechischen un römischen Mythologie,* 6 vols. Leipzig: Teubner, 1884-1937.
ROSTOVTZEFF, M. I.: *Greece.* 2d ed., revisada por E. Bickerman. London: Oxford University Press, 1963.
ROTONDI, G.: *Leges publicae populi romani,* 1912. Reissued Hildesheim: Olms, 1962.
ROUGÉ, JEAN: «La colonisation grecque et les femmes». *Cahiers d'histoire,* 15 (1970): 307-17.
ROULLET, A.: *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome.* Leiden: Brill, 1972.
STE. CROIX, G. E. M. DE: «Some Observations on the Property Rights of Athenian Women». *Classical Review,* n.s. 20 (1970): 273-78.
SALIS, ARNOLD VON: *Theseus und Ariadne.* Berlín y Leipzig: de Gruyter, 1930.
SAMUEL, A. E.; HASTINGS, W. K.; BOWMAN, A. K., y BAGNALL, R. S.: *Death and Taxes.* American Studies in Papyrology, n.° 10. Toronto: Hakkert, 1971.
SCHAPS, DAVID: «Women and Property Control in Classical and Hellenistic Greece». *Ph. D. dissertation,* Harvard University, 1972.
SCULLARD, H. H.: *Roman Politics 220-150 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1951.
SEGAL, C.: «Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the *Antigone*». En *Sophocles,* editado por T. Woodard. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966.
SELTMAN, CHARLES: «The Status of Women in Athens». *Greece and Rome,* Series 2, 2 (1955): 119-24.
——: *Women in Antiquity.* London: Thames & Hudson, 1956.
SIMON, BENNETH: *Razón y locura en la Antigua Grecia,* Ediciones Akal, Madrid.
SLATER, PHILIP: *The Glory of Hera.* Boston: Beacon Press, 1968.
SMITHSON, EVELYN LORD: «The Protogeometric Cemetery at Nea Ionia». *Hesperia,* 30 (1961): 147-78.
——: «The Tomb of a Rich Athenian Lady, ca. 850 B.C.». *Hesperia,* 37 (1968): 98-103.
STRAUB, J.: «Senaculum, id est mulierum senatus». En *Bonner Historia Augusta Colloquium 1964-65,* págs. 221-40. Bonn, 1966.
SYME, R.: *The Roman Revolution.* Oxford: Clarendon Press, 1939.
——: *Sallust.* Berkeley: University of California Press, 1964.
TANZER, H. H.: *The Common People of Pompeii.* Johns Hopkins Univer-

sity Studies in Archaeology, n.° 29. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1939.
TARN, W. W., y GRIFFITH, G. T.: *Hellenistic Civilization.* 3d ed. London: Arnold, 1952.
TAUBENSCHLAG, R.: *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri: 332 B.C.-640 A.D.* 2d ed. Warsaw: Panstowe Wydawnictwo Naukowe, 1955.
THESLEFF, HOLGER: *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period.* Aabo: Aabo Akademi, 1961.
——: Ed. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period.* Aabo: Aabo Akademi, 1965.
THOMPSON, W. E.: «Athenian Marriage Patterns: Remarriage». *California Studies in Classical Antiquity,* 5 (1972): 211-25.
——: «The Marriage of First Cousins in Athenian Society». *Phoenix,* 21 (1967): 273-82.
THOMSON, GEORGE DERWENT: *Studies in Ancient Greek Society,* vol. 1. *The Prehistoric Aegean.* New York: International Publishers, 1949.
TOD, M.: «Epigraphical Notes on Freedmen's Professions». *Epigraphica,* 12 (1950): 3-26.
TRAN TAM TINH, V.: *Le culte des divinités orientales à Herculaneum.* Leiden: Brill, 1971.
——: *Le culte des divinités orientales en Campanie.* Leiden: Brill, 1972.
TREGGIARI, SUSAN: «Domestic Staff at Rome in the Julio-Claudian Period, 27 B.C. to A.D. 68». *Histoire sociale; Revue canadienne,* 6 (1973): 241-55.
——: «Libertine Ladies». *Classical World,* 64 (1971): 196-98.
——: *Roman Freedmen During the Late Republic.* Oxford: Clarendon Press, 1969.
——: «Women in Domestic Service in the Early Roman Empire». *Informe presentado en la Conferencia de Berkshire sobre la historia de la mujer.* Octubre 26, 1974. Cambridge, Mass.
——: «Women in Slavery». *Informe presentado en la Reunión de mujeres de la asociación de filología americana.* Diciembre 1973, St. Louis.
TRITSCH, F. F. J.: «The Women of Pylos». En *Minoica: Festschrift Sundwall,* editado por Ernst Grumach, págs. 406-45. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 12. Berlin: Akademie Verlag, 1958.
UCKO, PETER, J.: *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistorical Near East and Mainland Greece.* Royal Anthropological Institute, Occasional Paper, n.° 24. London: Andrew Szmidla, 1968.
VAN BERCHEM, DENIS: *Les distributions de blé et d'argent à la plèbe romaine sous l'empire.* Geneva: Georg et Cie., 1939.
VANDERLIP, VERA FREDERIKA, ed.: *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis.* American Studies in Papyrology, n.° 12. Toronto: Hakkert, 1972.
VATIN, CLAUDE: *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique.* París: E. de Boccard, 1970.
VENTRIS, MICHAEL, y CHADWICK, JOHN: *Documents in Mycenaean Greek.* London: Cambridge University Press, 1956.
VIDAL-NAQUET, PIERRE: «Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie». En *Recherches sur les structures sociales dans l'antiqui-*

té classique, págs. 63-80. París: Centre national de la recherche scientifique, 1970.
VIDMAN, L.: *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae.* Berlín: de Gruyter, 1969.
VOGT, JOSEPH: *Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen.* Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes un Socialwissenschaft. Wiesbaden: Steiner, 1960.
WALDOCK, A. J. A.: *Sophocles the Dramatist.* London: Cambridge University Press, 1966.
WALTZING, J. P.: *Etudes historique sur les corporations professionnelles chez les Romains jusqu'à la chute de l'Empire d'occident,* vols. 1 y 4. Louvain: Charles Peeters, 1895-1900.
WATSON, ALAN: *The Law of Persons in the Later Roman Republic.* Oxford: Clarendon Press, 1967.
——: *Roman Private Law Around 200 B.C.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
WEAVER, P. R. C.: *Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves.* London: Cambridge University Press, 1972.
WEBSTER, T. B. L.: *Athenian Culture and Society.* Berkeley: University of California Press, 1973.
WEHRLI, C.: «Les gynéconomes». *Museum Helveticum,* 19 (1962): 33-38.
WEISS, K.: *Demographic Models for Anthropology. American Antiquity.* Memoir, n.º 27, 1973.
WENDER, DOROTHEA: «Plato: Mysogynist. Paedophile, and Feminist». *Arethusa,* 6 (Spring 1973): 75-90.
WILLETTS, R. F.: *The Law Code of Gortyn. Kadmos,* Suplemento 1, 1967.
WILLIAMS, GORDON: «Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals». *Journal of Roman Studies,* 48 (1958): 16-29.
WINNINGTON-INGRAM, R. P.: «Clytemnestra and the Vote of Athena». *Journal of Hellenic Studies,* 68 (1948): 130-47.
WISEMAN, T. P.: *Cinna the Poet.* Leicester: Leicester University Press, 1974.
WISSOWA, G.: *Religion und Kultus der Römer.* 2d ed. Munich: Beck, 1912.
WITT, R. E.: *Isis in the Graeco-Roman World.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971.
WOLFF, H. J.: «Marriage Law in Ancient Athens». *Traditio,* 2 (1944): 43-95.
WRIGHT, F. A.: *Feminism in Greek Literature: From Homer to Aristotle,* 1923. Reedición Port Washington, N. Y.: Kennikat, 1969.
WYCHERLEY, R. E.: *How the Greeks Built Cities.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969.

INDICE ALFABETICO

Abandono de niños. *Véase* Infanticidio.
Abejas, 17, 64, 94.
Aborto, 86, 189, 190-191.
Adler, A., 118.
Adopción, 86-87.
Adulterio: Atenas, 99-100, 105, 123-125; Esparta, 52; Germania, 235-236; Gortina, 56; Helenístico, 150; Roma, 181-182.
Afrodita, 17, 19-22; en arte, 162, 167; figs. 15, 17. *Véase* Venus.
Agamenón, 36, 40-41, 44, 118.
Agarista (esposa de Almeónides), 99, 139.
Agarista (de Sición), 49-50.
Agatoclia, 163.
Alcibíades. *Véase* Hiparate.
Aleman, 69-71.
Alejandro, 39, 142-143.
Alimentación. *Véase* «Alimenta».
Amamantamiento de niños, 100; fig. 9.
Amazonas, 19, 38-40, 117; fig. 1.
Amor: en Platón, «El Banquete», 20-21; en Sófocles, «Antígona», 122. *Véase* Homoeróticas, experiencias sexuales.
Andócides, 77, 99.
Androginia, 18, 197-198. *Véase* Hermafrodita, Mujer masculina, Tiresias.
Andrómaca, 32, 36-38, 44, 129, 222.
Angel, J. Lawrence: Grecia Clásica, 85; Epoca Obscura, 60; Período Helenístico, 161; Período Romano, 192.
Antígona, 35; Sófocles, 118-123.
Antonio, Marco, 145, 178, 208-211, 221, 247.
Apiano, 198-199, 201.
Apolo, 22, 25-26, 48.
Apolonio de Rodas, 168.
Apuleyo, 243, 249.
Aquiles, 34, 39-40.
Arete, 37-38, 43-44, 46.
Aristocracia, estatus de las mujeres en: Grecia Arcaica, 72; Atenas, 73, 96; Roma, 171.
Aristodama, 147.
Aristófanes, 117, 132-135, 139; «Las Asambleístas», 136; «Lisístrata», 83, 106, 132-135; «Las Tesmoforiantes», 123-125.
Aristóteles: sobre el aborto, 86; sobre la comedia, 132; sobre cuidados prenatales, 103-104; sobre los espartanos, 53-54, 235, 254; sobre experiencia sexual, 167-169; sobre la Ley de Ciudadanía de Pericles, 85-86, 87; sobre el matrimonio, 92; sobre la supervisión de las mujeres, 152, 203.
Arquipo, 146.
Arria, 183.
Arsínoe II, 142, 145, 248.
Artemisa, 19-20, 22-23, 102.
Artemisia, 120.
Aspasia, 108-110.
Atalanta, 19, 34.
Atenas, 57-63, 73-111; literatura de, 113-140.
Atenea, 16-20, 22-23, 88. *Véase* Panatenea.
Ateneo, 125.
Atléticos, 151-152, 158; fig. 13.
Augusto, Octavio, 178, 206-207, 215, 222, 226, 233, 237, 247; legislación de, 179, 181-183, 185, 188-189, 208, 218. *Véase* Jus liberorum.
Aurelia Philematium, 217.

Bacanales, 176, 240, 245-246.
Bachofen, John Jacob, 37.
Bailey, Cyril, 240.
Beauvoir, Simone de, 119, 138.

Berenice «Phernoforos», 144.
Betrothal: Atenas, 80; Roma, 179.
Bigamia. *Véase* Pericles, Ley de ciudadanía; Poligamia.
Bona Dea, 176, 234.
Briseida, 34, 42, 44.

Calímaco, 145.
Calipso, 23.
Capacidad de leer y escribir, 158, 174, 215, 224.
Cariátide, 63; fig. 7.
Casandra, 25.
Castidad, 19. *Véase* Virginidad.
Castración, 16, 19.
Catal Hüyuk, 28.
Catón el Censor, 175, 203-204, 215.
Catón de Útica, 178, 180-182.
Catulo, 195.
Ceres, 176, 207, 238-240. *Véase* Deméter.
César, 145, 178, 181, 205.
Cibeles, 27.
Cicerón, 11, 179-180, 229.
Cínicos, 137, 157.
Circe, 23.
Citerea, 219-220.
Ciudadanía, 77-78. *Véase* «Isopoliteia»; Pericles, Ley de Ciudadanía.
Civilización, 16, 122-123.
Claudia Quinta, 202.
Cleobulina, 72.
Cleopatra VII, 143, 145-146, 208-212, 248, 252.
Clitemnestra: en Homero, 32, 35-37, 41-42; en la tragedia, 114-115, 118-119, 127-128, 129-130.
Cohabitación, 182, 214, 216, 219-220, 224.
Colonización: Edad Obscura, 48-49, 52; Helenística, 154.
Columela, 218-219.
Comadronas, 102, 187, 191, 214-215.
Comedia Nueva, 160-161.
Comunidad de esposas, 136-137, 153.
Concubinas: Atenas, 109-110; Roma, 220.
Contraconcepción, 54, 65, 86, 188-191.
Coptos, tarifa, 162.
Corina, 68, 72.
Coriolano, 232.
Cornelia (esposa de Emilio Paulo), 183.
Cornelia (madre de los Graco), 171-173, 183, 185, 192, 195, 205.
Creta, 27, 29. *Véase* Gortina.
Crono, 16.
Culto, 23, 92-98, 229-249.
«Curia Mulierum», 205, 226.

Deificación: Romanos, 206-207; Tolomeos, 145.
Deméter, 27, 94-95; fig. 8; Himno a, 60. *Véase* Ceres.
Demetrio de Falero, 152.
Demóstenes, 22, 84. *Véase* Neeira.
Desnudo: en arte, 63, 163-167, 169; Esparta, 51; Platón, sobre el, 138.
Deutsch, Helene, 26.
Diana (Artemisa), 207.
Dido, 169, 178, 183, 211, 212.
Diodoro Sículo, 242-243.
Diógenes Laercio, 83.
Dión, 251-252.
Dionisio de Halicarnaso, 175-176.
Dionisio, 16, 25-26, 38, 164: *Véase* Bacanales; Eurípides, «Las Bacantes».
Diosa-Madre, 20, 26-29. *Véase* Isis.
Divorcio: Atenas, 80-82; Gortina, 55-57; Helenístico, 150-151; Roma, 176, 180-181, 216, 228. *Véase* Matrimonio, dinástico.
Domiciano, 189, 236.
Dorios. *Véase* Esparta y Gortina.
Dote: Atenas, 78-82, 130; Esparta, 54; Helenística, 150-151; Roma, 180, 186.
Duncan-Jones, Richard, 226.

Edad, de matrimonio: Atenas, 80-81; Esclavos, 217; Esparta, 57; Gortina, 56-57; Roma, 179.
Edad, de la muerte. *Véase* Población.
Educación: Arcaico, 71-72; Atenas, 91-92; Esclavos, 214-215; Helenístico, 152-153, 154-155, 157-158, 160; Romana, 193-199.
Egipto, 11, 144-146. *Véase* Cleopatra VII. Isis.
Ehrenberg, Victor, 75.
Elegías, Roma, 194-197.
Eleusis, Misterios de, 94-95, 240; fig. 8. *Véase* Deméter y Ceres.
Eliot, T. S., 167.
Elogios, 205-206. *Véase* Epitafios «Teria».
Elpinice, 79, 144, 145, 166.
Embriología, 82.
Emilia (esposa de Escipión el Africano), 185-186, 200, 204, 215.
Enterramientos. *Véase* Angel, J. Lawrence; Epitafios, Elogios, Inscripciones.
Epica Homérica, 31-46.
Epicteto, 194.
Epicuro, 157, 162.
«Epikleros», 77-78, 80-81, 82, 105-106.
Epitafios: Atenas, 110, 116; Esparta, 51; Roma, 183, 213, 216, 227.
Erina, 158-160, 222.
Esclavos: Atenas, 100-101, 109; Edad de Bronce y Homero, 41-42, 45; Gortina, 56; Helenística, 160-162; Roma, 213-228, 246. *Véase* Manumisión.

Escultura, de Amazonas, 39, 40. *Véase* «Korai»; Desnudo.
Espartanos, 50-54, 57, 77, 151-152, 235, 254.
Esqueletos, restos. *Véase* Angel, J. Lawrence.
Esquilo, 25, 76, 82, 118.
Estatus de la mujer: en Atenas, 74-76; en Utopía, 135-138.
Esterilidad, 131, 180-181.
Estesícoro, 33.
Estoicos, 137, 152-154, 157, 181-182, 194, 254.
Eúcaris, 215, 219.
Eumaquia, 223.
Eurípides, 84, 123-132, 143; «Las Bacantes», 132-133; «Hécuba», 118; «Hipólito», 117; «Medea», 102, 123.
Euriclea, 41.

«Familia Caesaris», 214, 216-217, 219-220.
Faustina, 227.
Faustina la Joven, 227.
Festivales: Atenas, 93-96, 98; Roma, 229-250.
File de Priene, 147.
Finley, Moses, 28, 212.
Firestone, Shulamith, 138.
Fortuna, 230-233, 241.
Freud, Sigmund, 122, 234.
Friné, 162.
Fulvia, 197, 208-209, 222.

Gea, 16, 27.
Gelio, 125, 175.
Gomme, A. W., 75.
Gortina, 55-57.
Griego (lenguaje), 120.
«Gynaikonomoi», 152.
Guerra, efectos de la: de Esparta, 139; del Peloponeso, 83, 139; Segunda Púnica, 138-204.

Hadas, Moses, 75.
Hagnias, 86.
Hécuba, 42-43. *Véase* Eurípides, «Hécuba».
Hedea, 158.
Hefesto, 17, 18-19, 21.
Helena, 31-33, 35-36, 45, 128.
Heliogábalo, 205.
Hera, 21-23, 27, 167.
Heredera. *Véase* «Epikleros»; herencia, «Patroikos».
Herencia: Atenas, 91; Gortina, 54; Roma, 79, 200.
Hermafrodita, 167-168; figs. 18-19.
Hermes, 17.
Heródoto, 10, 32, 39, 49, 88, 109-110, 115, 120-121, 164.
Hesíodo, 15-17, 21, 60, 64.
Hestia, 20, 22. *Véase* Vesta.
«Hetairai», 107-111. *Véase* Prostitutas.
Hipareta, 81, 99, 109, 139.
Hiparca, 136.
Hipocrático, Corpus, 86, 102-103.
Hipodamia, 34.
Hipólito, 19. *Véase* Eurípides.
Homero, 15, 21, 31-46, 59, 114, 135.
Homoeróticas, relaciones: en Artes plásticas, 163, 166; Atenas, 106-107, 133-134; Dioses, 26; Esparta, 53, 71; Lesbos, 68-72; Roma, 233.
Hopkins, Keith, 191, 216, 252.
Horacia, 174-175.
Horney, Karen, 26.
Hortensia, 193, 197-198, 201.

Igualdad de las mujeres, 243, 249. *Véase* Platón, «La República».
Infanticidio, 51, 55, 62, 87, 148, 161, 186-187, 252.
Isidoro de Fayum, 243, 249.
Isopoliteia, 146-147.

Jantipa, 97-98.
Jenofonte, 89-90, 103, 154, 222; sobre el matrimonio, 103.
Julia (hija de Augusto), 182, 206, 225.
Julia Domna, 197.
Julia Febe, 224.
Julia Maesa, 206.
Julia Saemias, 206.
Juno, 207; Regina, 201. *Véase* Hera.
«Jus Liberorum», 173-174, 220-221.
Juvenal, 191, 195, 233-234, 244.

Kirchner, Johannes, 88.
Kitto, H. D. F., 75.
«Korai», 62-63, 164; figs. 5, 6.
Kore. *Véase* Perséfone.

Lacey, W. K., 75.
Laódice (mujer de Antíoco II), 144.
Latín (lengua), 206.
Legal, capacidad (helenística), 147-150. *Véase* Control Propiedad.
Lemnos, mujeres de, 40.
Leoncio, 162.
Lesbia, 195, 197.
Libertas, 213-228. *Véase* Manumisión, Neaira.
Lex Oppiana. *Véase* Oppia, Ley.
Lex Voconia. *Véase* Voconia, Ley.
Licurgo. *Véase* Espartanos.
Limosnas, 207, 225-228.
Lisias, 99-101.
Livia, 183, 206-207, 217.

Livio, 174-175, 199-203, 232, 235.
Lolia Paulina, 185.
Lucrecia, 177, 183.
Lucrecio, 190.
Lujo, Leyes sobre el: Atenas, 62, 73, 79-80, 152; Roma, 205. *Véase* Ley Oppia.
Luto, Lamentación, 59, 73, 98, 200-201, 239, figs. 2, 3.

Macedonia, 142-143.
Madrastra, 21.
Madres solteras, 25, 38, 42.
Magna Mater, 202.
Manumisión: Atenas, 88; Delfos, 151; Roma, 217-220.
«Manus», 174-177, 238-239.
Marcia (mujer de Catón Uticensis), 178, 180, 182.
Masculinas, mujeres. *Véase* Atenea Clitemnestra, Fulvia, Sófocles.
Mater Matuta, 231.
Matriarcado, 26-29, 37-38, 96, 114, 117, 249.
Matrilineal, sucesión, 34-35, 38.
Matrimonio: Atenas, 78-92; contratos, 148-151; Dinástico, 49, 144-145, 177-180; Epoca Obscura y Período Arcaico, 48-50; esclavos y libertos en Roma, 216-219; Esparta, 52-53; Gortina, 55; hermana-hermano, 144-145; 243-244; en Homero, 27, 35-38; índice de, 153-154, 188; matrimonial y patriarcal, 34-36, 43; mito de, 135; entre los Olímpicos, 21-22, 27; por rapto, 34, 53; Roma, 174-180, 188-189.
Matrimonio (segunda nupcias): Atenas, 81-82, 86; Roma. *Véase* «Univirae».
Medea, 24, 168; Eurípides, «Medea», 102, 123.
Menarquia, 85.
Menopausia, 104.
Menstruación, 85.
Metecos, 78, 90-91.
Mileto, 49.
Minerva. *Véase* Atenea.
Misoginia, 16, 28-29, 110-111, 117, 138, 254. *Véase* Eurípides.
Mistéricas, Religiones. *Véase* Ceres, Misterios de Eleusis, Isis, Mitras.
Mitología, 15-46, 229-249; en la tragedia, 114-132.
Mitra, 242, 248-249.
Monedas: Helenística, 145; Romana, 206-208, 239.
Mormo, 159.
Muerte, antes del matrimonio, 78-79, 121-122, 160, 192.
Mujeres, habitaciones de las, 98-101.
Mujeres casadas, relación con el padre: Atenas, 78-79; Helenístico, 150; Roma, 177-180. *Véase* Matrimonio, dinástico.
Musonio Rufo, 194.
Mirtis, 68.

Nacimiento, 102-103, 130-131, 191, 217-221; apadrinamiento por Artemisa, 19, 23, 102.
Nausicaa, 24, 33-35, 37, 43, 45.
Neera, 84-85, 110, 162.
Neopitagóricos, 154-157.
Nepote, Cornelio, 192.
Neuman, Erich, 28.
Nodriza, 101, 191, 214, 236. *Véase* Eurícleia.
Nombres, de las mujeres romanas, 187.
Nueva Comedia, 160-161.

Octavia, 178, 206-210, 211.
«Odisea», 17, 23, 33-34, 37, 43.
Ofrendas por mujeres: Atenienses, 62-63, 89; a Asclepio, 102; a Isis, 246.
«Oikos», 76-77, 104-105.
Olimpia, 143.
Oppia, Ley, 199-204, 231.
Ovidio, 168, 190, 195-196.

Panatenea, 93, 146, 222.
Pandora, 16-18, 63-64.
Papiros, 11, 147-151, 174-175, 243. *Véase* Isidoro de Fayum.
«Partenios», 71.
Pater Familias, 172-174, 237.
Patricias, castidad de las, 231-232.
«Patroïokhos», 56-57, 77-78.
Patrona de gremios, 223-224.
Penélope, 19, 32, 34, 35, 38, 43, 45.
Pericles, 87, 108; Ley de Ciudadanía, 85-88; Oración fúnebre, 85, 91-92.
Perictíone, 155.
Perséfone, 94, 240.
Persépolis, 103.
Petronia Justa, 220.
Píndaro, 6, 8.
Pitágoras, 154-155.
Pitia, 48.
Platón, 87, 132, 254; «Las Leyes», 104, 135, 139; «Menéxeno», 107; «La República», 104, 135-138; «El Banquete», 20-21; sobre el matrimonio, 104.
Plebeyas, castidad en las, 231-232, 235, 236.
Plinio el Joven, 11, 193-194, 226-227.
Plinio el Viejo, 167, 189.
Plutarco: sobre Aspasia, 107-108; sobre los espartanos, 51-52, 54, 105; sobre Fulvia, 209, 222; sobre Isis, 241-242; sobre matrimonio romano, 103,

175-178, 238-239; sobre Olimpia, 143; sobre la ostentación, 200.
Población, 251-252; Atenas, 85-88, 139; Edad Oscura, 61-62; esclavos y libertos, 217, 220; Esparta, 54; Helenístico, 161; Roma, 186-189, 191-192. *Véase* Aborto, Alimentos, Contraconcepción, Infanticidio, Matrimonio (índices).
Poder económico: Atenas, 91; Helenístico, 147; Roma, 184-185, 221-224. *Véase* Control de la propiedad.
Poder político: Helenístico, 141-147; Homero, 43-44; Roma, 172, 208-212. *Véase* Matriarcado, Ley Opia.
Polibio, 153-154, 185, 200, 204.
Poligamia, 42, 142.
Pompeya, 223-224, 246.
Pornografía, 163-168.
Praxiteles, 166; fig. 16.
Prometeo, 17.
Propercio, 195.
Propiedad, control de la: Atenas, 91, 152; Esparta, 53; Gortina, 55; Helenística, 147, 150-152; Roma, 183-186.
Prostitutas: Atenas, 107-111; en Aristófanes, 134-137; Helenística, 160-162; en Platón, 137; precio de las, 224; Roma, 182, 215, 224-225, 242-243, 245; tasas sobre, 107, 162, 224.
Proxenia, 147.
Psicoanalítica, crítica, 24, 115-117, 249.
Pubertad, ceremonias de las, 230.

Queresbrata, 110.
Quintiliano, 194.

Rea, 16, 27.
Reclusión: en Aristóteles, 152-153; Atenas, 97-102, 131; Helenística, 152, 163-169; en Homero, 45-46; Roma, 192, 211-212; Safo, 69.
Religión, 15-29, 92-96, 199, 201, 229-250.
Rostovtzeff, M. I., 12.

Sabinas, 177, 199.
Sacerdotisas, 146; Atenea, 93; Ceres, 238, 240; Deméter y Perséfona, 94-95; Isis, 246-247. *Véase* Vestales.
Safo, 68-72.
Salustio, 194.
«Satiricón», 217, 221.
Segunda Guerra Púnica, 199-202, 231-232, 235, 240.
Semónides, 65-67.
Sempronia, 194, 208.
Senado de mujeres, 205.
Senatusconsultum Orfitianum, 184.
Septimio Severo, 219.
Servio Tulio, 231.
Sexo, porcentajes. *Véase* Población.
Sexo, roles, 48, 59, 118, 123, 135-138, 208, 222. *Véase* Mujer masculina.
Sexual, experiencia: en Aristófanes, 133-134; Atenas, 104-107; de los esclavos, 24, 41, 98, 100-101, 215; Helenística, 163-169; Roma, 194. *Véase* Adulterio, Relaciones homoeróticas, Prostituas, Violación.
Slater, Philip, 115-116.
Sócrates, 83-84, 89-90, 97-98.
Sófocles, 76; «Antígona», 118-123; «Las Traquinias», 118, 129.
Solón, 73, 76, 98, 104.
Sorano, 187, 191.
Suicidio, 121, 183, 209, 210.
Sulpicia, 195-197.

Tablas, Las XII, 172, 175, 177, 184, 237, 239.
Tácito, 192, 235-236.
Tais, 162.
Tarento, 52.
Tarn, W. W., 161.
Tejedoras, 23, 45, 56, 171, 222-223.
Teócrito, 145, 169.
Teofrasto, 153.
Terencia, 179, 229.
Tesmoforas, 95-96.
Tera, 49.
Tiberio, 182, 207, 247.
Tibulo, 195-196.
Tiresias, 164, 168.
Trabajo: Atenas, 88-91; Edad de Bronce y Homero, 44-45; esclavos y libertos, 213-218, 221-225; Esparta, 51. *Véase* Prostitutas.
Tragedia, 10, 113-132.
Treggiari, S. M., 213, 218.
Troya, 31-46.
Tucídides, 10, 33, 139, 163.
Tulia, 179-180.
Tumbas, inscripciones: Atenas, 102; Edad Obscura y Arcaica, 57-63; Esparta, 51; figs. 2, 3, 10, 11; Roma, 187-188, 191-192.
«Turia», 181, 183.
Tutoría: Atenas, 178-179; Helenística, 148, 150; Roma, 172-177, 201-202, 237.

Ucko, Peter, J., 27.
Ulpiano, 181-182.
«Univira», 183, 227, 230-232.
Urano, 16, 19.
Urbanización, 88.
Utopía, 135-138.

Valeria, 179.
Vasos: eróticos, 163-165; geométricos, 58-59; protogeométricos, 58; figs. 1-2, 9, 12-14.
Venganza contra mujeres: Harmodio y Aristogitón, 93; Lucrecia, 177; en Sardis, 164.
Venus, 20, 207; Obsequens, 232; Verticordia, 202, 232. *Véase* Afrodita.
Vesta, 207, 234-235. *Véase* Hestia, Vestales.
Vestales, 173, 234-238.
Vestidos, 51, 63, 102, 166-167, 204-205, 230. *Véase* Leyes sobre el lujo.
Violación: Atenas, 105; Gortina, 55; Mitos de la, 26, 131, 240; Roma, 182-183.
Vino, beber, 59, 164, 175-176.
Virginia (449 a.C.), 175, 199.
Virginidad, 18-20, 21-23, 80-81, 182. *Véase* Vestales.
Voconia, Ley, 184, 204, 237.

Weaver, P. R. C., 213-228.
Webster, T. B. L., 165.
Wright, F. A., 74.

Yocasta, 34-35.

Zeus, 15-23, 25-26, 38, 167.

INDICE

Cuadro cronológico 5

Introducción 9

I. Diosas y dioses 15
II. Las mujeres en la Edad del Bronce y la épica homérica 31
III. La Edad Bárbara y el Período Arcaico 47
IV. Las mujeres y la ciudad de Atenas 73
V. La vida privada en la Atenas clásica 97
VI. Imagen de la mujer en la literatura de la Atenas clásica 113
VII. Mujeres helenísticas 141
VIII. Las matronas romanas al final de la República y comienzo del Imperio 171
IX. Las mujeres de las clases bajas romanas 213
X. El papel de la mujer en la religión de los romanos 229

Epílogo: Las esquivas mujeres de la Antigüedad clásica . 251
Ilustraciones 257
Bibliografía 263
Indice Alfabético 273